اشاعت نمبر: ۱۹۰

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ
المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

بقیة کتاب الجهاد تا کتاب الشرکة ختم

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:
مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی، مفتی رضوان بن صدیق کالولوی
مفتی منیر بن عباس علی جموسری

حسبِ ایماء وارشاد
حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرِ نگرانی
مفتی فرید احمد کاوی

ناشر
جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۹۰

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

بقیۃ کتاب الجہاد تا کتاب الشرکۃ ختم

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی، مفتی رضوان بن صدیق کالولوی،

مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری۔

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی (بقیہ کتاب الجہاد تا کتاب الشرکۃ ختم)

◆ مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی

مفتی رضوان بن صدیق کالولوی

مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: جمادی الاول ۱۴۴۶ھ مطابق نومبر، ۲۰۲۴

◆ اشاعت نمبر: ۱۹۰

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عنوانات

	كتاب الشركة	

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس محقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق کقولک صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ ردالمحتار کے مطالعہ سے ہی یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابین شحمتی الأذنین' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول وآداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق و تنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سالوں میں تکمیلِ افتاء کرنے والے طلبہ نے جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، اس کے آگے کے ابواب اور مطالب اس

جماعت کے طلبہ پر تقسیم کیے گیے ۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ بقیہ کتاب الجہاد، کتاب اللقیط ، کتاب اللقطۃ ، کتاب المفقود اور کتاب الشرکۃ کے مطالب پر مشتمل ہے۔ اور امسال تدریب الافتاء کی تکمیل کرنے والے :مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی، مفتی رضوان بن صدیق کالولوی، مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری؛ سلمہم کی کاوش ہے۔

ان عزیزوں کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق و تالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'رد المحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں ۔اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبد العزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں ۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمر تاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ؛ علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لا جواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "رد المحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی

کے مانند ہے، یہاں تک کہ جوفتویٰ "ردالمحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم وہ بےوزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب فى الفقه الحنفى من كتب الفتوى والترجيح، ...ويعتبر لدى علماء المذهب 'منخل المذهب فيما عليه الفتوى' ولا يكاد يعول على فتوى فى الفقه الحنفى دون الرجوع الى هذا الكتاب. (تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامى فى القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية: ٨٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے،آپ کی کتاب "ردالمحتار" ترجیحاتِ اقوالِ فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشية ابن عابدين (١٢٥٢ھ) علامة الشام وهى 'رد المحتار على الدر المختار' خاتمة التحقيقات و الترجيحات فى المذهب الحنفى (فقه الاسلامى وادلته: ١/ ٦٩)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں،اس لئے مذکورالصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آگیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تاکہ ناقلِ اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے در آنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل در نقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرح عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاءِ متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح، تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنادیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس

سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح، تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔فجز اہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار ومحتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہو تو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک شدید ضرورت نہ پڑے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہوجاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحرالرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہوجاتی ہے۔(ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی

بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو"مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز: بل کہ نوآموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ" رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء و مفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو آخر کتاب الجہاد (فصل فی الجزیۃ)، کتاب اللقیط، کتاب اللقطۃ، کتاب

المفقود اور کتاب الشرکۃ کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان: مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی، مفتی رضوان بن صدیق کالولوی، مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری؛ سلمہم اللہ کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نوآموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت وحوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم وفقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔ آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اور اس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اور ابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اور ان میں مذکور مسائل ودلائل کی مراجعت ومقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کاربند رہ کر مرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ وپیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل وشامل، جامع ومانع اور عمیق ودقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی ومقاصد، اصول وفروع، دلائل ومسائل وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جو کسی کتاب کو متعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور اسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پر اکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اور وہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کا تنوع اور سب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اور نصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکور تمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ کے تمام گوشوں، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا

ہوگا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبارِ قبول وتداول سب پر غالب، اخذ واستفادہ میں فائق تر اور اعتماد واستناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک واحاطہ کرنا اور اوصاف وکمالات نیز دقائق وفوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجابِ نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی وفقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنہوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی وتفصیلی تعارف کروایا ہو۔ عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار واقرار کرکے سہو وتسامح سے عفو وتدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کرکے خصوصی علم وہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضئ مولیٰ کا ادراک کرکے اس میں دل وجان سے نچھاور ہوگیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی، عطاءِ الٰہی کی منادی ضرور کردے، تاکہ لوگ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے واقف ہو جائیں۔

بہرحال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد: ۱، ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ ومصادر کے متعلق، طریقِ تصنیف وتالیف اور نفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل

اردو میں نقل کر رہا ہوں۔

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی؛ اور اس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کر دی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیشِ نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر

محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم آخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کر لیا تا کہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کر دے۔اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب و اکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کر کے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب، غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل آخذ سے مراجعت کر لی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود وشرائط بھی ملحوظ رہے۔نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات، بہ کثرت فوائد، وقائع ونوازل، باعثِ اختلاف امور واسباب، پرمغز بحثیں، عمدہ نکات، پیچیدہ ودقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کر لیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ؛ ہر بات مع مصدر وآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کر دوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں راجح اور مرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔اور اس کے لیے

فتوی وتقوی کے علم بردار درج ذیل ائمۂ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔ امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔ شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اور اب بابِ فقہ کا یہ یکتا ویگانہ اور حواشیٔ درمختار میں فائق ولائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اور تمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی ومطالب کے سمجھنے میں حیران وحیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدر المختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت ومرضی سے ہوا ہے، اور شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیر نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفیق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشی مثل دمع المتیم

وما ضر شمساً أشرقت فی علوها -- جحود حسودٍ وهو عن نورها عمی

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔ اور بلند وبالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کور چشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار: ۱ / ۳-۵)

حمد وصلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت واعانت کے طفیل رد

المحتار علی عل الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔) اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد واعتراض اور جواب وتاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درجِ ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط

کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمودو اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود واستناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم وعمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم وفکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر واجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں ونظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر وتاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار ویکتائے زمانہ یہ کتاب حمد وشکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام وعطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲/ ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

'مطالب شامی' کے عنوان سے شائع سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب وفصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم وترتیب کے حوالے فرما کر؛ مخصوص مسائل اور ابحاث پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ

’مطالب‘ ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کوعلمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں ’مطلب‘ کا عنوان لگایا ہے۔اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اور عموم وابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر ’مطالب‘ زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور ’مطلب‘ کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد ’مطلب‘ کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کردیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پر نظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں

مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجہء بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور و فروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا، اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب ۱۴۴۵ھ میں تکمیل کرنے والے طلبہٴ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ میں سے مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی، مفتی رضوان بن صدیق کالولوی اور مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری؛ کو بقیہ کتاب الجہاد، کتاب اللقیط، کتاب اللقطۃ، کتاب المفقود اور کتاب الشرکۃ کے مطالب سپرد کیے گئے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال و آراء اور ترجیح و تصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور..... آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔ اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے -سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن و خوبی ادا کرتے ہوئے - ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام و مقصد کو سمجھنے اور ان کی فکر و نظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود بھی ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور

درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و استمداد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی و عملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی و عملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

مطالبِ شامی

بقیة کتاب الجهاد تا کتاب الشرکة ختم

مرتب:

مفتی ادریس بن سیف اللہ مانگرولی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب الزندیق اذا أُخِذَ قبل التوبةِ يُقْتَلُ ولا تؤخَذ منه الجزيَة

زندیق قبل از توبہ ہی گرفتار ہو تو اسے قتل کردیا جائے اور جزیہ نہ لیا جائے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں زندیق کی توبہ معتبر ہونے نہ ہونے اور اس سے جزیہ وصول کرنے کا حکم بیان فرمایا ہے۔

اور زندیق کی تعریف علامہ شامیؒ نے ابن کمال پاشاؒ کے حوالے سے یوں نقل فرمائی ہے:

زندیق لغتِ عرب میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا انکار کرنے والے، اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک کرنے والے اور اللہ کی حکمتوں کا انکار کرنے والے کو کہتے ہے۔

قَالَ العلّامَةُ اِبْن كَمَال باشا علیہ الرحمۃ فی رسالَتِه، الزندِيْقُ: فی لسَانِ العَرَبِ يُطْلَقُ عَلٰی مَنْ يَنْفِی الباری تعالٰی وَعَلٰی مَنْ يُثبتُ الشريْکَ وَعَلٰی مَنْ يُنْكِرُ حكمتَهُ۔
(شامی: ۱۳/ ۶۸)

علامہ ابن کمال پاشاؒ فرماتے ہیں کہ لسانِ عرب کے مطابق زندیق کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو باری تعالی کی نفی کرتا ہو، نیز اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو باری تعالی کے ساتھ کسی کو شریک ثابت کرے، اسی طرح اس شخص پر اطلاق ہوتا ہے جو باری تعالی کی حکمت کا انکار کرتا ہو۔

علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ زندیق اگر از خود حاضر ہو کر کہے کہ وہ زندیق تھا اور توبہ کر چکا ہے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر گرفتار ہونے کے بعد توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی

اور نہ ہی اس سے جزیہ قبول کیا جائے گا بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا؛ کیونکہ اس نے گرفتار ہونے کے بعد توبہ کی ہے۔ چونکہ توبہ کرنا یہ ایک باطنی امر ہے اور یہ لوگ باطن میں خلافِ ظاہر کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لیے توبہ کا اعتبار نہیں اور اسے قتل کر دیا جائے گا اور جزیہ وصول کر کے بطور ذمی رہنے کی بھی اس کو اجازت نہیں دی جائے گی۔

اس موقع پر علامہ شامیؒ نے دیگر حضرات کے متعلق جزیہ لینے اور توبہ کے قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں علامہ قہستانیؒ کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے کہ جو بدعتی (بدعتِ مکفّرہ) اپنی بدعت کو پھیلاتا ہو اور اس سے باز آ کر توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کرنا مباح ہوگا اور بدعت کی وجہ سے کافر قرار دیے جانے کے باوجود دوسرے کافروں کی طرح جزیہ وصول کر کے اس کو ذمی کی حیثیت نہیں دی جائے گی اور نہ ہی اس کو غلام بنایا جائے گا اور اگر اپنی اس حرکت سے باز آ جائے اور توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی یعنی اس کی توبہ علی الاطلاق (قبل الاخذ وبعدہ) قبول ہوگی۔

بعض حضرات نے اباحیہ شیعہ،قرامطہ اور فلاسفہ زنادقہ (یعنی بدعت مکفرہ کے مرتکبین) کے متعلق کہا ہے کہ ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔یعنی علی الاطلاق ان کی توبہ قبول نہ ہوگی۔اور بعض حضرات کا قول ہے کہ ایسے بدعتی نے اگر گرفتار ہونے اور بدعت کو واضح کرنے سے قبل توبہ کر لی تو اس کی توبہ قبول ہوگی اور اگر گرفتار ہونے اور بدعت پھیلانے کے بعد توبہ کی تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی

تمہیدِ سالمی میں ہے کہ امام صاحب کے قول کا تقاضہ یہی ہے کہ قبولِ توبہ کے متعلق اسی طرح تفصیلی حکم ہونا چاہیے۔

اور درِ منتقی میں علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ علامہ تمرتاشی نے بھی یہی قول اختیار فرمایا ہے جیسا کہ آگے دوسرے مطلب میں آئے گا۔

مطلب الزنديق إذا أخذ قبل التوبة يقتل ولا تؤخذ منه الجزية [تنبيه]
قال في الفتح قالوا لو جاء زنديق قبل أن يؤخذ فأخبر بأنه زنديق وتاب تقبل توبته، فإن أخذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقتل لأنهم باطنية يعتقدون في الباطن خلاف ذلك فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية. اهـ. وسيأتي في باب المرتد أن هذا التفصيل هو المفتى به، وفي القهستاني ولا توضع على المبتدع، ولا يسترق وإن كان كافرا لكن يباح قتله إذا أظهر بدعته، ولم يرجع عن ذلك وتقبل توبته وقال بعضهم: لا تقبل توبة الإباحية والشيعة والقرامطة والزنادقة من الفلاسفة وقال بعضهم: إن تاب المبتدع قبل الأخذ والإظهار، تقبل وإن تاب بعدهما لا تقبل كما هو قياس قول أبي حنيفة كما في التمهيد السالمي اه قال في الدر المنتقى: واعتمد الأخير صاحب التنوير (رد المحتار: ۱۲/۴۳۰)

مطلبٌ في احكامِ الكنائِسِ والبِيَعِ

گرجا گھروں اور معبدوں کے احکام

در مع التنویر میں ہے کہ وہ کافر جو دار الاسلام میں جزیہ دے کر رہتا ہے اس کا دار الاسلام میں نیا معبد (عبادت گاہ) گرجا گھر، صومعہ، آتش کدہ، قبرستان اور بت بنانا جائز نہیں ہ؛ خواہ وہ دیہات میں ہی کیوں نہ رہتا ہو، یہی مختار مذہب ہے۔

دار الاسلام میں ذمیوں کے لئے اپنی عبادت گاہ بنانے وغیرہ کے احکام آگے چند مطالب میں علامہ شامیؒ نے بیان کئے ہیں، اِس مطلب کے تحت فقط کنیسہ، بیعہ، صومعہ وغیرہ کے الفاظ کا معنٰی اور استعمال بیان فرمایا ہے۔

اولاً تو وضاحت فرمائی ہے کہ بحر وغیرہ میں ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بھی احداث میں شامل ہے۔

بیعہ کنیسہ اور دیر میں فرق

قہستانی میں ہے کہ بیعہ با کے کسرہ کے ساتھ نصاریٰ اور یہود کی عبادت گاہ کو

کہتے ہے اسی طرح کنیسہ بھی ان کی عبادت گاہ کو کہتے ہے لیکن اکثر بیعہ نصاریٰ کی عبادت گاہ کو اور کنیسہ یہود کی عبادت گاہ کو کہتے ہے۔ اور نہر وغیرہ میں ہے کہ اہل مصر نصاریٰ اور یہود کے معبد کو کنیسہ کہتے ہیں اور نصاریٰ کے معبد کے لئے خاص طور پر لفظ 'دیر' استعمال کرتے ہیں۔

علامہ شامیؒ کہتے ہیں کہ اہل مصر کی طرح اہل شام بھی اسی طرح استعمال کرتے ہیں، صومعہ طویل چوٹی والی (منارہ نما) عمارت کو کہتے ہیں جو لوگوں سے الگ ہو کر تنہا عبادت کرنے کے لئے بنائی جاتی ہے۔

(ولا) يجوز أن (يحدث بيعة، ولا كنيسة ولا صومعة، ولا بيت نار، ولا مقبرة) ولا صنما. حاوي (في دار الإسلام) ولو قرية في المختار. فتح

مطلب في أحكام الكنائس والبيع (قوله ولا يجوز أن يحدث) بضم الياء وكسر الدال وفاعله الكافر ومفعوله بيعة كما يقتضيه قول الشارح، ولا صنما. وفي نسخة: ولا يحدثوا أي أهل الذمة. اهـ ح ومن الإحداث نقلها إلى غير موضعها كما في البحر وغيره ط (قوله بيعة) بالكسر معبد النصارى واليهود، كذلك الكنيسة إلا أنه غلب البيعة على معبد النصارى، والكنيسة على اليهود قهستاني. وفي النهر وغيره: وأهل مصر يطلقون الكنيسة على متعبدهما ويخصون اسم الدير بمعبد النصارى. قلت: وكذا أهل الشام در منتقى والصومعة بيت يبنى برأس طويل ليتعبد فيه بالانقطاع عن الناس بحر۔ (رد المحتار: ۱۲/۷۴۳)

مطلبٌ لا يَجُوْزُ إحداثُ كَنِيْسَةٍ فِي القُرٰى وَمَنْ افتىٰ بالجوازِ فَهوَ مخْطِئٌ وَيُحْجَرَ عليه

گاؤں میں نیا کنیسہ بنانا جائز نہیں اور جواز کا فتویٰ دینے والا خطا کار اور قابل حجر ہے

اوپر کے مطلب میں یہ بات نقل کی گئی ہے کہ کافر کے لئے دار الاسلام میں اپنی نئی عبادت گاہ بنانا جائز نہیں ہے، چاہے وہ دیہات میں ہی کیوں نہ رہتا ہو؛ اب

اس مطلب کو علامہ شامیؒ اسی کی تائید کے لئے لائے ہیں، نیز اس میں دیہات میں کنیسہ بنانے کا جواز کا فتویٰ دینے والے کا حکم اور اس فتوے پر عمل اور قبول کرنے یا نہ کرنے کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دیہات میں بھی کنیسہ بنانا جائز نہیں، اس کی تصحیح فتح القدیر میں بھی شمس الائمہ کی شرح مبسوط کے باب الاجارات سے منقول ہے اور اسی کو مختار مذہب بھی بتایا ہے اور وہبانیہ میں بھی صحیح مذہب محققین ہی کا بتایا ہے، گویا احداث کے جواز کا قول ضعیف ہے اور غیر مصحح اور غیر مفتی بہ ہے۔

آگے صاحب وہبانیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے عدم جواز کے قول کی تصحیح پیش کردی، نیز اس کا مختار للفتویٰ ہونا اور عام مشائخ کے نزدیک معتبر ہونا بھی نقل کردیا تو اب ہمارے زمانے میں کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ گاؤں میں بھی ذمیوں کے لئے نئی عبادت گاہ بنانے کے جواز کا فتویٰ دے۔

جواز کا فتویٰ دینے والے کا حکم

نیز جس نے عدم جواز کے فتویٰ کے خلاف جواز کا فتویٰ دیا اس شخص کے فتویٰ کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور اس فتوے پر عمل کرنا اور اس شخص کے فتوے کو قبول کرنا جائز نہیں اور فتویٰ دینے کے سلسلے میں ایسے شخص پر پابندی عائد کردی جائے گی اور اس کو فتویٰ دینے سے روک دیا جائے گا، اس لئے کہ جواز کا فتویٰ دینا محض اس مفتی کا خواہش نفسانی کی پیروی کرنا ہے جو حرام ہے۔

اور ایسا جواز کا فتویٰ خواہش نفس اس لئے ہے کہ اگر عدم جواز کا قول مطلق یعنی ترجیح وتصحیح سے خالی ہو تو بھی اس مفتی کا قول جواز وعدم جواز دونوں قول کے درمیان ترجیح کی قوت نہیں رکھتا جب کہ اس مسئلے میں تو عدم جواز کے قول کی تصحیح بھی ہے، مفتی

یہ ہونا بھی منقول ہے، پس جواز کے متعلق مفتی کا قول بدرجۂ اولیٰ قابلِ التفات نہ ہوگا ۔(فَتَنَبَّهْ لِذٰلِکَ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّق)۔

نوٹ: آگے ایک اور مطلب مطلبٌ فی بیانِ أَنَّ الْاَمْصارَ ثَلَاثةٌ وَ بَیَانِ إِحْداثِ الکَنَائِسِ فِیْهَا کے ضمن میں وہ صورتیں بھی مذکور ہیں جب ذمیوں کے لئے دارالاسلام میں ان کی عبادت گاہیں بنانا وغیرہ جائز ہوتا ہے۔

مطلب لا یجوز إحداث کنیسة في القری ومن أفتی بالجواز فهو مخطئ ویحجر علیه

(قوله ولو قریة في المختار) نقل تصحیحه في الفتح عن شرح شمس الأئمة السرخسي في الإجارات ثم قال: إنه المختار، وفي الوهبانية إنه الصحيح من المذهب الذي عليه المحققون إلى أن قال: فقد علم أنه لا يحل الإفتاء بالإحداث في القرى لأحد من أهل زماننا بعد ما ذكرنا من التصحيح والاختيار للفتوى وأخذ عامة المشايخ ولا يلتفت إلى فتوى من أفتى بما يخالف هذا، ولا يحل العمل به ولا الأخذ بفتواه، ويحجر عليه في الفتوى ويمنع لأن ذلك منه مجرد إتباع هوى النفس وهو حرام لأنه ليس له قوة الترجيح، لو كان الكلام مطلقا فكيف مع وجود النقل بالترجيح والفتوى فتنبه لذلك، والله الموفق. (رد المحتار: ۱۲/۷۴۴)

مطْلَبٌ تُهْدَمُ الكنائِسُ مِنْ جزِيرَةِ العَرَبِ وَلَا يُمكِّنُوْنَ مِنْ سُكْنَاهَا

جزیرۃ العرب سے کنائس گرا دینے اور انہیں آباد کرنے کی ممانعت کا بیان

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے جزیرۃ العرب میں کنائس کو منہدم کرنے نہ کرنے کا حکم اور اس کی دلیل بیان کی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ صاحبِ نہر سراج الدین نے نہر میں لکھا ہے کہ (گاؤں میں کنیسہ بنانے کا جواز وعدمِ جواز کا) جو اختلاف ہے وہ جزیرۃ العرب

کے علاوہ میں ہے اور جہاں تک جزیرۃ العرب کی بات ہے تو اس کے گاؤں میں بھی نیا کنیسہ بنانے سے روکا جائے گا ؛ کیونکہ حدیث شریف میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: لایَجْتَمِعُ دِیْنَانِ فی جَزِیْرَۃِ العَرَبِ، کہ جزیرۃ العرب میں دو دین جمع نہیں ہو سکتے، لہٰذا اس وجہ سے جزیرۃ العرب کے گاؤں میں بھی کنائس بنانے کی اجازت نہ ہوگی (نہر کی بات پوری ہوئی)۔

علامہ شامیؒ اس کے تحت کہتے ہیں کہ یہاں کلام اگرچہ نیا کنیسہ بنانے کے بارے میں چل رہا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر عرب کی زمین میں پرانا کنیسہ ہو تو اسے بھی برقرار نہیں رہنے دیا جائے گا، چہ جائے کہ نیا کنیسہ بنانے کو جائز قرار دیا جائے، اس کی دلیل یہی مذکورہ حدیث ہے۔اور آگے اس کی تفصیل بھی آرہی ہے، فتح القدیر اور شرح السیر الکبیر میں بھی اس کی تفصیل بیان کی ہے اور جزیرۃ العرب کی حدود پیچھے گزر چکی۔[۱]

---

[۱]في مختصر تقويم البلدان جزيرة العرب خمسة أقسام: تهامة ونجد و حجاز وعروض، ويمن فأما تهامة فهي الناحية الجنوبية من الحجاز، وأما نجد فهي الناحية التي بين الحجاز والعراق، وأما الحجاز فهو جبل يقبل من اليمن حتى يتصل بالشام، وفيه المدينة وعمان، وأما العروض فهو اليمامة إلى البحرين، وإنما سمي الحجاز حجازا لأنه حجز بين نجد واليمامة قال الواقدي: الحجاز من المدينة إلى تبوك، ومن المدينة إلى طريق الكوفة، وما وراء ذلك إلى أن يشارف البصرة، فهو نجد ومن المدينة إلى طريق مكة إلى أن يبلغ هبط العرج حجاز أيضا وما وراء ذلك إلى مكة وجدة فهو تهامة وما كان بين العراق وبين وجرة وغمرة الطائف فهو نجد وما وراء وجرة إلى البحر فهو تهامة وما بين تهامة ونجد فهو حجاز. (رد المحتار: ۱۲/۲۶۲)

مطلب تهدم الكنائس من جزيرة العرب ولا يمكنون من سكناها

قال في النهر: والخلاف في غير جزيرة العرب، أما هي فيمنعون من قراها أيضا لخبر: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب. اهـ.

قلت: الكلام في الإحداث مع أن أرض العرب لا تقر فيها كنيسة ولو قديمة فضلا عن إحداثها لأنهم لا يمكنون من السكنى بها للحديث المذكور كما يأتي وقد بسطه في الفتح وشرح السير الكبير وتقدم تحديد جزيرة العرب أول الباب المار. (رد المحتار: ۱۲/۷۴۵)

مطلبٌ في بيانِ اَنَّ الأمْصارَ ثَلاثَةٌ وَبَيَانِ إحداثِ الكنَائس فِيهَا

شہروں کی تین قسمیں اور ان میں نئے کنائس بنانے کا بیان

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالے سے امصار کی قسمیں اور ان میں کنائس بنانے کا جواز وعدمِ جواز اور ان کے متعلق اپنی رائے بھی بیان فرمائی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں امصار کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

شہر کی ایک قسم وہ ہے جس کو مسلمانوں نے آباد کر کے بنایا ہو؛ جیسے کوفہ، بصرہ، بغداد اور واسط، ایسے شہر میں نیا کنیسہ بنانے کا حکم یہ ہے کہ اس میں بالاتفاق نیا کنیسہ بنانا جائز نہیں۔

دوسرا وہ شہر ہے جس کو مسلمانوں نے قوت وطاقت سے فتح کیا ہو؛ اس میں بھی پہلے قسم کے شہروں کی طرح نیا کنیسہ بنانا بالاتفاق جائز نہیں ہے (لیکن اس میں عدمِ جواز کا حکم مطلق نہیں ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے وَکذا قولُہٗ کہہ کر آگے اس کی وضاحت کی ہے۔)

تیسری قسم ان شہروں کی ہے جن کو مسلمانوں نے صلحاً فتح کیا ہو؛ یعنی اولاً صلح

کر کے ان شہروں کو فتح کر کے دارالاسلام میں شامل کیا ہو۔ ان میں کنیسہ بنانے کے جواز وعدمِ جواز کی دوصورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ صلح میں یہ طے پایا ہو کہ زمین ان کافر ذمیوں کی ہی رہے گی اور مسلمانوں کو وہ خراج ادا کریں گے تو اس صورت میں ان کے لئے نیا کنیسہ بنانا جائز ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ زمین تو مسلمانوں کی ہوجائے گی اور ذمی جزیہ ادا کر کے رہیں گے تو ایسی صورت میں ان کے لئے نیا کنیسہ بنانا جائز نہیں ہے، البتہ اگر ذمیوں نے صلح کرتے وقت نیا کنیسہ بنانے کی شرط رکھی ہو تو پھر اس صورت میں بھی ان کے لئے نیا کنیسہ بنانا جائز ہے۔ (فتح القدیر کی بات پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ پیچھے درمع التنویر میں (ولا یَجُوْزُ اَنْ یُحْدِثوا) میں جو نیا کنیسہ بنانے کا عدم جواز کا حکم آیا ہے وہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بلکہ وہ اس قید (اِذَا لَمْ یَقَع الصُّلْحُ عَلٰی اَنَّ الْاَرْضَ لَهُمْ اَوْ عَلٰی الإحداث ہے) کہ ساتھ مقید ہے، لیکن بحر ونہر میں مذکور ہے کہ ظاہر روایت میں یہ استثناء نہیں ہے بلکہ احداث کی ممانعت مطلق ہے۔

فتح القدیر کی اس عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ احداثِ کنیسہ کے عدمِ جواز کا حکم مطلق نہیں اور بعض صورتوں میں انہیں احداث کا حق حاصل ہوگا۔ اور بقول علامہ شامیؒ احناف کی کتابوں (بحر ونہر) وغیرہ میں مذکور ظاہر روایت کا حکم مطلق عدم جواز کا ہے اور اس میں ایسی کوئی تفصیل نہیں۔

مگر چوں کہ علامہ شامیؒ کی رائے میں ظاہر روایت کا حکم بحر ونہر کے مطابق مطلق نہیں، بلکہ صاحب فتح کی طرح وہ بھی بعض صورتوں میں اذنِ احداث کے

قائل ہیں، اس لئے اذنِ احداث کی بعض صورتیں اور شرح سیر کبیر سے اس کی تائید میں عبارات پیش فرماتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب امام نے ان سے اس شرط پر صلح کرلی کہ زمین ان ذمیوں کے پاس ہی رہے گی تو اپنی آبادی والے شہروں میں ان کے لئے نیا کنیسہ بنانا جائز ہے؛ البتہ اس کے بعد اگر وہ مسلمانوں کا شہر ہو جائے یعنی شہر میں مسلمانوں کی آبادی غالب آجائے تو پھر انہیں نیا کنیسہ بنانے سے روک دیا جائے گا، پھر اگر مسلمان اس شہر کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہو اور بہت کم باقی رہ گئے ہو تو اب دو بارہ ان ذمیوں کے لئے نیا کنیسہ بنانا جائز ہے پھر اگر دوبارہ مسلمان اس شہر میں واپس آگئے تو ان کے واپس آنے سے قبل جو کنائس بنائے گئے ہیں، مسلمان انہیں منہدم نہیں کریں گے، یہ ساری تفصیل شرح سیر کبیر میں مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے فتح القدیر میں مذکور عبارت (وَمَا فُتِحَ عَنْوَۃً فَھُوَ کَذٰلِکَ) کی وضاحت فرمائی ہے (جیسا کہ ماقبل میں اس کی طرف اشارہ کیا تھا) کہ جو شہر مسلمانوں نے قوت وطاقت سے فتح کیا ہو اس میں احداث کے عدم جواز کا حکم علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ وہ اس شہر کے بارے میں ہے جو قوت وطاقت سے فتح کر لینے کے بعد غانمین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا ہو یا اس کی آبادی میں مسلمان غالب آگئے ہوں۔

چنانچہ شرح سیر کبیر میں علامہ سرخسیؒ نے صراحتاً لکھا ہے کہ اگر مسلمانوں کے امام نے کفار کی زمین پر غلبہ پالیا اور ان پر جزیہ عائد کر کے بطور ذمی رہنے دیا تو نیا کنیسہ بنانے سے امام انہیں نہیں روکے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کنیسہ بنانے سے منع کرنا یہ مسلمانوں کی آبادی والے شہروں کے ساتھ مخصوص ہے، جن میں جمعہ کی

نمازیں اور حدود قائم کی جاتی ہو؛ پس اگر ان کی آبادی والا کوئی شہر مسلمانوں کی آبادی والا بن جائے تو انہیں کنائس بنانے سے روک دیا جائے گا اور ان ذمیوں کے لئے پرانے کنائس بھی باقی نہیں رہنے دئے جائیں گے، جیسا کہ بزور فتح کر کے بطور غنیمت زمینیں غانمین میں تقسیم کرنے کی صورت میں کنائس کو باقی رہنے نہیں دیا جائے گا۔ ہاں! ان کنائس کو منہدم نہیں کیا جائے گا بلکہ مسلمانوں کا امام ان کنائس کو ان کے لئے رہائش گاہیں بنا دے گا؛ کیونکہ یہ پرانے کنائس ان ذمیوں کی ملکیت ہیں۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ امام نے ان کی زمین پر غلبہ پا کر انہیں ذمی بنالیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر مسلمانوں کے امام نے ان پر غلبہ پا لینے سے قبل ان سے صلح کر لی تو ان کے لئے قدیم عبادت گاہوں کو برقرار رہنے دے گا اور فقط ایسی صورت میں احداث سے منع کرے گا جب کہ ان کے شہروں میں مسلمانوں کی آبادی غالب آنے سے وہ مصر المسلمین بن جائے۔

خلاصۂ بحث

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ

◆ جزیرۃ العرب میں نیا کنیسہ بنانا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے خواہ وہ دیہات میں ہو یا شہر میں۔

اور جزیرۃ العرب کے علاوہ میں مطلقاً عدم جواز کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے:

◆ اگر مسلمانوں نے کسی شہر کو آباد کر کے بنایا ہو تو اس میں بالاتفاق عدم جواز کا حکم ہے۔

◆ اور اگر مسلمانوں نے کسی شہر کو بزور فتح کیا ہو اور یہ زمینیں غانمین میں تقسیم

کردی گئی ہو یا مسلمانوں کی آبادی والا شہر ہوگیا ہو تو اس میں بھی بالاتفاق احداث کے عدم جواز کا حکم ہے۔

◆ اور جس کو مسلمانوں نے صلحاً فتح کیا ہو تو اس میں احداث کے جواز وعدم جواز کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ زمین ان ذمیوں کی رہے گی اور وہ مسلمانوں کو خراج ادا کریں گے تو ایسی صورت میں انہیں احداث کی اجازت ہوگی۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ زمین تو مسلمانوں کی ہو جائے گی اور وہ جزیہ ادا کریں گے تو احداث کی اجازت نہ ہوگی۔

البتہ اگر وہ صلح کے وقت احداث کی شرط رکھے تو اس صورت میں بھی انہیں نیا کنیسہ بنانے کی اجازت ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جب شہر میں ان صورتوں میں احداث کا جواز ہے تو دیہات میں بدرجہ اولی اس کا جواز ہوگا، لہٰذا جب دیہات میں بھی مذکورہ شرطیں پائی جائے (زمین ان کی ہی رہے اور وہ مسلمانوں کو خراج ادا کریں یا زمین تو مسلمانوں کی ہو جائے لیکن صلح کے وقت وہ احداث کی شرط کرلے) تو دیہات میں ان کے لئے نیا کنیسہ بنانا درست ہے۔

مطلب في بيان أن الأمصار ثلاثة وبيان إحداث الكنائس فيها [تنبيه]

في الفتح: قيل الأمصار ثلاثة ما مصره المسلمون، كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط، ولا يجوز فيه إحداث ذلك إجماعا وما فتحه المسلمون عنوة فهو كذلك، وما فتحوه صلحا فإن وقع على أن الأرض لهم جاز الإحداث وإلا فلا إلا إذا شرطوا الإحداث اهـ ملخصا وعليه فقوله: ولا يجوز أن يحدثوا مقيد بما إذا لم يقع الصلح على أن الأرض لهم أو على الإحداث، لكن ظاهر

الرواية أنه لا استثناء فيه كما في البحر والنهر. قلت: لكن إذا صالحهم على أن الأرض لهم فلهم الإحداث إلا إذا صار مصرا للمسلمين بعد فإنهم يمنعون من الإحداث بعد ذلك، ثم لو تحول المسلمون من ذلك المصر إلا نفرا يسيرا فلهم الإحداث أيضا، فلو رجع المسلمون إليه لم يهدموا ما أحدث قبل عودهم كما في شرح السير الكبير، وكذا قوله وما فتح عنوة فهو كذلك ليس على إطلاقه أيضا بل هو فيما قسم بين الغانمين أو صار مصرا للمسلمين، فقد صرح في شرح السير بأنه لو ظهر على أرضهم وجعلهم ذمة لا يمنعهم من إحداث كنيسة لأن المنع مختص بأمصار المسلمين التي تقام فيها الجمع والحدود، فلو صارت مصرا للمسلمين منعوا من الإحداث، ولا تترك لهم الكنائس القديمة أيضا كما لو قسمها بين الغانمين لكن لا تهدم، بل يجعلها مساكن لهم لأنها مملوكة لهم، بخلاف ما صالحهم عليها قبل الظهور عليهم، فإنه يترك لهم القديمة ويمنعهم من الإحداث بعدما صارت من أمصار المسلمين اهـ ملخصا. (رد المحتار: ١٢/٧٤٦)

مَطْلَبٌ لَوْ اخْتَلَفْنَا مَعَهُمْ فِي أَنَّهَا صُلْحِيَّةٌ أَوْ عَنْوِيَّةٌ فَإِنْ وُجِدَ أَثَرٌ وَإِلَّا تُرِكَتْ بِأَيْدِيهِمْ

مسلمان اور ذمیوں کے درمیان اختلاف کی صورت میں اثر وشان کا اعتبار ہوگا اور وہ نہ ہو تو قبضہ معتبر ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں یہ بیان فرمایا ہیں کہ اگر پرانے کنیسہ کے بارے میں ذمیوں اور مسلمانوں کے درمیان صلحاً یا عنوۃً فتح ہونے میں اختلاف ہوجائے، تو امام کس کے حق میں فیصلہ کرے گا؟ نیز اس فیصلہ کا دارومدار کس چیز پر ہوگا اس کو بھی بیان فرمایا ہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شہر میں پرانا کنیسہ ہو اور طویل وقت گذر جانے کی وجہ سے کنیسہ کی صورتِ حال معلوم نہ ہو کہ یہ صلحاً فتح ہوا تھا یا عنوۃً اور

ذمی اس بات کے دعوے دار ہوں کہ انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ ان کی زمین پر صلح کر لی تھی اور مسلمانوں کو کنیسہ میں نماز کی ادائیگی سے روکنے کا ارادہ کریں اور مسلمان اس کے عنوۃً فتح ہونے کو کہتے ہوں تو ایسی صورت حال میں امامِ وقت فقہاء اور اصحاب الاخیار سے اس کے بارے میں معلومات دریافت کرے گا ؛ چنانچہ اگر صلحاً یا عنوۃ فتح ہونے کا کوئی اثر اور علامت معلوم ہو جائے تو امام اسی کے مطابق عمل کریں۔یعنی اگر صلح سے فتح ہونے کی کوئی علامت پائی جائے تو اسی کے مطابق فیصلہ کر کے کنیسہ ذمیوں کے پاس رہنے دے اور اگر بزور فتح ہونے کی کوئی علامت مل جائے تو اسی کے مطابق فیصلہ کر کے کنیسہ مسلمانوں کے حوالے کر دے اور اگر کوئی علامت ونشان نہ ملے یا مختلف علامات ونشانات ملے تو اسے صلح کی زمین قرار دے دے اور اس بارے میں کنیسہ کے باشندوں کے قول کو راجح قرار دے کر ان کے حق میں فیصلہ کر دے ؛ کیونکہ کنیسہ ان ذمیوں کے قبضے میں ہے اور وہ اصل سے استدلال کر رہے ہیں یعنی اصل یہی ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہو وہی اس کا مالک ہوا کرتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اور ظاہرِ حال بھی اسی کی موافقت کر رہا ہے، لہٰذا اسی کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔

مطلب لو اختلفنا معهم في أنها صلحية أو عنوية فإن وجد أثر وإلا تركت بأيديهم [تتمة]

لو كانت لهم كنيسة في مصر فادعوا أنا صالحناهم على أرضهم، وقال المسلمون: بل فتحت عنوة وأرادو منعهم من الصلاة فيها وجهل الحال لطول العهد سأل الإمام الفقهاء، وأصحاب الأخبار فإن وجد أثرا عمل به، فإن لم يجد أو اختلفت الآثار جعلها أرض صلح، وجعل القول فيها لأهلها، لأنها في أيديهم وهم متمسكون بالأصل وتمامه في شرح السير.(رد المحتار : ۱۲/۷۴۷)

مَطْلَبٌ إذاهُدِمَتِ الكنِيْسَةُ وَلَوْ بِغَيْرِ حَقٍّ لاتجُوْزُ اعادَتُهَا

منہدم کنیسہ کودوبارہ تعمیر کرنے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ جو کنائس منہدم ہوجائے یعنی جن کوامام نے منہدم نہ کیا ہو؛ بلکہ وہ خود بہ خود منہدم ہو گئے ہوتو پہلی عمارت کی ہیئت پر بغیر کسی زیادتی کے دوبارہ انہیں تعمیر کیا جا سکتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کون سے کنیسہ کو دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت ہوگی اورکون سے کنیسہ کودوبارہ تعمیر کی اجازت نہ ہوگی چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اشباہ میں ہے کہ علامہ سبکیؒ نے اس کنیسہ کی دوبارہ تعمیر کے عدمِ جواز پر اجماع نقل کیا ہے جو امام کی طرف سے منہدم کردیا گیا ہو؛ خواہ بغیر کسی وجہ کے ہی کیوں نہ ہو۔اور علامہ سیوطیؒ نے بھی اس کوحسن المحاضرہ میں بیان کیا ہے۔

صاحب اشباہ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ کوئی کنیسہ امام کی طرف سے بندکردیا گیا ہوخواہ کسی وجہ سے بند کردیا گیا ہو یا بغیر کسی وجہ کے،تو اس کودوبارہ نہیں کھولا جائے گا جیسا کہ ہمارے زمانے میں قاھرہ کے حارہ زویلہ میں موجود کنیسہ کے بارے میں ایسا ہی قصہ پیش آیا تھا،اس کو قاضی القضاۃ شیخ محمد بن الیاسؒ نے بند کردیا تھا جو اس وقت تک نہیں کھولا گیا ہے،جب کہ اس کے کھولنے پر شاہی فرمان بھی جاری ہوا تھا پھر بھی کسی حاکم نے اس کو کھولنے کی جسارت نہیں کی۔

سوال:

علامہ سبکیؒ کا عدم جواز پر اجماع نقل کرنا بظاہر فقہاء احناف کے قول (وَيُعَادُ المنهدمُ) کے منافی معلوم ہوتا ہے؟

جواب:

صاحب اشباہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ علامہ سبکیؒ کا عدم جواپر اجماع نقل کرنا فقہاءِ احناف کے قول وَيُعَادُ المنهدمُ (کہ منہدم کنیسہ کو دوبارہ تعمیر کیا جاسکتا ہے) کہ منافی نہیں ہے، اس لئے کہ علامہ سبکیؒ کا کلام اس کنیسہ کے بارے میں ہے جس کو امام نے منہدم کردیا ہو اور فقہاء احناف کا قول اس کنیسہ کے بارے میں ہے جو خود بہ خود منہدم ہو گیا ہو۔ (اشباہ کی بات پوری ہوئی)

علامہ خیر رملی کا تجزیہ وترجیح

اس سلسلے میں علامہ خیر رملیؒ نے بحر کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ علامہ سبکیؒ کا کلام عام ہے اور جن کنائس کو امام اور امام کے علاوہ دیگر مسلمانوں نے منہدم کئے ہوں سب کو شامل ہے اور اشباہ کا کلام پہلے کو خاص کرتا ہے یعنی جن کو امام نے منہدم کئے ہو اور ترجیح بظاہر علامہ سبکیؒ کے عمومی قول کی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ بظاہر اس کی علت یہ ہے کہ مسلمانوں کے منہدم کردہ کنائس کو دوبارہ تعمیر کرنے میں مسلمانوں اور اسلام کی رسوائی وحقارت کا اظہار، مسلمانوں کی ذلت ان کی شان وشوکت گھٹانا اور کفر و کفار کی مدد کرنا ہے۔ حتی کہ ایسا کرنے سے امام کے حکم سے تجاوز کرنا ہے اور امام کے حکم سے تجاوز کرنے والے پر بطور سزا تعزیر لازم ہوگی ،جس طرح کہ اگر کوئی شخص کسی حربی کو امام کی اجازت کے بغیر دارالاسلام میں داخل کرے تو اس کا امان دینا تو صحیح ہوگا، لیکن اس طرح داخل کر کے امان دینے پر امام کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر تعزیر کی جائے گی۔

اگر ذمیوں نے بذاتِ خود کسی کنیسہ کو منہدم کردیا ہو تو دوبارہ اس کی تعمیر کی

جاسکتی ہے جیسا کہ علماء شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے اور علماء احناف کے قواعد بھی مذکورہ علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ان کے منہدم کردہ کنائس کی دوبارہ تعمیر کے جواز کا انکار نہیں کرتے ہیں، لہٰذا جس کو ذمیوں نے بذاتِ خود منہدم کردیا ہو وہ علامہ سبکیؒ کے عمومی کلام سے مستثنی ہوگا۔

(ويعاد المنهدم) أي لا ما هدمه الإمام، بل ما انهدم أشباه في آخر الدعاء برفع الطاعون (من غير زيادة على البناء الأول)

مطلب إذا هدمت الكنيسة ولو بغير حق لا تجوز إعادتها

(قوله أشباه) حيث قال فائدة نقل السبكي الإجماع على أن الكنيسة إذا هدمت ولو بغير وجه لا يجوز إعادتها ذكره السيوطي في حسن المحاضرة. قلت: يستنبط منه أنها إذا قفلت، لا تفتح ولو بغير وجه كما وقع ذلك في عصرنا بالقاهرة في كنيسة بحارة زويلة قفلها الشيخ محمد بن إلياس قاضي القضاة، فلم تفتح إلى الآن حتى ورد الأمر السلطاني بفتحها فلم يتجاسر حاكم على فتحها، ولا ينافي ما نقله السبكي قول أصحابنا يعاد المنهدم لأن الكلام فيما هدمه الإمام لا فيما تهدم فليتأمل. اهـ.

قال الخير الرملي في حواشي البحر أقول: كلام السبكي عام فيما هدمه الإمام وغيره في كلام الأشباه يخص الأول.

والذي يظهر ترجيحه العموم لأن العلة فيما يظهر أن في إعادتها بعد هدم المسلمين استخفافا بهم، وبالإسلام وإخمادا لهم وكسرا لشوكتهم، ونصرا للكفر وأهله غاية الأمر أن فيه افتياتا على الإمام فيلزم فاعله التعزير كما إذا أدخل الحربي بغير إذنه يصح أمانه ويعزر لافتياته بخلاف ما إذا هدموها بأنفسهم فإنها تعاد كما صرح به علماء الشافعية وقواعدنا لا تأباه لعدم العلة التي ذكرناها فيستثنى من عموم كلام السبكي. اهـ.

(رد المحتار: ۱۲/۷۴۸)

مَطْلَبٌ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ إِعَادَةِ الْمُنْهَدِمِ أَنَّهُ جَائِزٌ نَأْمُرُهُمْ بِهِ بَلِ الْمُرَادُ نَتْرُكُهُمْ وَمَا يَدِينُونَ

منہدم کنائس کو دوبارہ تعمیر کی اجازت کا مطلب

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں منہدم کنائس کو دوبارہ تعمیر کی اجازت سے کیا مراد ہے اس کو واضح فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شرنبلالیؒ نے 'رسالہ فی احکام الکنائس' میں امام سبکیؒ سے بیان کیا ہے کہ فقہاء کے قول لَا نَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّرْمِيمِ (کہ ہم ان کو کنیسہ کی عمارت کی مرمت سے نہیں روکیں گے) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مسلمانوں کے لئے ان ذمیوں کو کنیسہ کی ترمیم کا حکم دینا جائز ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کو اور جس دین کو وہ اختیار کئے ہوئے ہیں اس کو ان کے حال پر چھوڑ دیں گے؛ کیوں کہ ترمیم کا حکم دینا بھی شربِ خمر وغیرہ کی طرح من جملہ ان گناہوں میں سے ہے جن پر انہیں باقی رکھا جارہا ہے، اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ یہ ان کے لئے جائز ہے، لہٰذا سلطان اور قاضی کسی کے لئے بھی ذمیوں کو ترمیم کا کہنا، انہیں ترمیم کا حکم دینا اور اس فعل میں ان کی مدد کرنا جائز نہیں ہے، اور مسلمانوں میں سے کسی کے لئے بھی ذمیوں کے لئے کنیسہ کی ترمیم میں کام کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کا ظاہر ہونا اور فقہاءِ احناف کے قواعد کی موافقت کرنا مخفی نہیں۔

مطلب ليس المراد من إعادة المنهدم أنه جائز نأمرهم به بل المراد نتركهم وما يدينون

[تنبيه] ذكر الشرنبلالي في رسالة في أحكام الكنائس عن الإمام السبكي أن معنى قولهم لا نمنعهم من الترميم ليس المراد أنه جائز نأمرهم به بل بمعنى نتركهم وما يدينون فهو من جملة المعاصي التي يقرون عليها كشرب الخمر ونحوه ولا نقول: إن ذلك جائز لهم، فلا يحل للسلطان ولا

للقاضي أن يقول لهم افعلوا ذلك ولا أن يعينهم عليه، ولا يحل لأحد من المسلمين أن يعمل لهم فيه، ولا يخفى ظهوره وموافقته لقواعدنا. (رد المحتار: ۱۲/۷۴۹)

مطلبٌ لَمْ يكُنْ مِنَ الصَّحابةِ صُلْحٌ مَعَ اليهودِ

صحابہ رضی اللہ عنہم کی یہود کے ساتھ کوئی صلح نہیں ہوئی۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ صحابہؓ کی یہود کے ساتھ کوئی صلح نہیں ہوئی۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ رسالہ فی کنائس الاحکام میں علامہ شرنبلالیؒ سے لایَمْنَعُھُمْ مِنَ الترمیم کی مراد کو واضح کرنے کے بعد علامہ سراج بلقینیؒ سے یہود کے لئے عبادت گاہ کو قائم رکھنے کے سلسلے میں جو خلاصہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی نواحی کے علاقے فتح کرنے کے وقت یہود سے ان کی عبادت گاہ کے متعلق صلح نہیں کی۔

علامہ شامیؒ کہتے ہے کہ صلح نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہے: کیوں کہ اس وقت شہر نصاریٰ کے قبضے میں تھے اور یہود برابر ذلت اور رسوائی کا شکار ہوتے رہتے تھے۔

آگے علامہ شامیؒ کہتے ہے کہ پھر میں نے ہمارے شیخ المشائخ علامہ رحمتی کی کتاب حاشیہ علی الدرّ المختار میں دیکھا کہ انہوں نے علامہ حصکفیؒ کے قول الامَامُ بِجَامِعِ بَنِیْ اُمَیَّه کے تحت ذکر کردہ تفصیل میں یہ لکھا ہے کہ پھر اہل ذمہ نے واقعہ تتار میں اپنے عہد کو توڑ دیا اور وہ سب قتل کردئے گئے، پس ان کے کنائس آج تک بغیر حق کے ویران پڑے ہوئے ہیں، اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی یہود کا کوئی خاص وجود نہ تھا۔

مطلب لم يكن من الصحابة صلح مع اليهود

ثم نقل عن السراج البلقيني في كنيسة لليهود ما حاصله: أن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - عند فتح النواحي لم يكن منهم صلح مع اليهود أصلا. اهـ. قلت: وهذا ظاهر فإن البلاد كانت بيد النصارى، ولم تزل اليهود مضروبة عليهم الذلة؛ ثم رأيت في حاشية شيخ مشايخنا الرحمتي كتب عند قول الشارح في خطبة الإمام بجامع بني أمية ما نصه: ثم نقض أهل الذمة عهدهم في وقعة التتار وقتلوا عن آخرهم فكنائسهم الآن موضوعة بغير حق. (رد المحتار: ۱۲/ ۲۴۹)

مَطلبٌ مُهِمٌّ: حادِثَةُ الفَتْوىٰ فی أَخْذِ النَّصاریٰ کَنِیْسَۃً مَھْجُوْرَۃً لِلیھودِ

یہود کے ویران پڑے کنیسہ کو نصاریٰ اپنا معبد بنا سکتے ہیں یا نہیں؟

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں یہ بیان فرمایا ہے کہ یہود کے ویران پڑے کنیسہ کو نصاریٰ اپنا معبد بنا سکتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ ان کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ جو حکم مذکور ہوا کہ بند کنائس اور عبادت گاہوں کو کھولنا درست نہیں ہے، اس سے ہمارے زمانے میں پیش آنے والے ایک مسئلہ کا حکم بھی اخذ کر سکتے ہیں۔ ۱۲۴۸ھ میں میرے اس مقام کو لکھنے کے قریب ہی یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ یہود کا ایک فرقہ الیھودُ القرائین تھا، جن کے مفقود اور ختم ہو جانے کی وجہ سے ان کا ایک پرانا ویران کنیسہ دمشق میں موجود تھا اور پھر اس فرقے سے تعلق رکھنے والا ایک اجنبی یہودی دمشق آیا، نصاریٰ نے اس کو چند دراہم دئے تو اس یہودی نے نصاریٰ کو کنیسہ کی تعمیر کرنے اور اس کو اپنا معبد بنانے کی اجازت دیدی اور چوں کہ اس دور میں نصاریٰ کا رعب و دبدبہ تھا اس وجہ سے

یہودیوں کی ایک جماعت نے نصاریٰ کے اس معاملے کی تصدیق کردی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مذکورہ کنیسہ یہود کے محلے میں تھا، جو چند گھروں پر مشتمل تھا اور نصاریٰ کا مقصد مذکورہ پورے محلے کو کنیسہ کے لئے خریدنا اور کنیسہ میں اس کو شامل کرنا تھا۔

نیز علامہ شامیؒ کہتے ہے کہ اس اجازت کے صحیح ہونے اور کنیسہ کے نصاریٰ کے معبد ہوجانے پر نصاریٰ نے مجھ سے بھی فتویٰ طلب کیا تو میں اس کو صحتِ اذن کا فتویٰ دینے سے باز رہا اور میں نے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

مطلب مهم: حادثة الفتوى في أخذ النصارى كنيسة مهجورة لليهود

ويؤخذ من هذا حكم حادثة الفتوى الواقعة في عام ثمانية وأربعين بعد المائتين والألف قريبا من كتابتي لهذا المحل، وهي أن كنيسة لفرقة من اليهود تسمى اليهود القرائين مهجورة من قديم لفقد هذه الفرقة و انقطاعهم في دمشق، فحضر يهودي غريب هو من هذه الفرقة إلى دمشق، فدفع له النصارى دراهم معلومة، وأذن لهم في بنائها، وأن يجعلوها معبدا لهم، وصدق لهم على ذلك جماعة من اليهود لقوة شوكة النصارى في ذلك الوقت، وبلغني أن الكنيسة المذكورة في داخل حارة لليهود مشتملة على دور عديدة وأن مراد النصارى شراء الحارة المذكورة وإدخالها للكنيسة، وطلبوا فتوى على صحة ذلك الإذن، وعلى كونها صارت معبدا للنصارى، فامتنعت من الكتابة. وقلت: إن ذلك غير جائز. (رد المحتار: ١٢/٧٥٠)

مطلبٌ فيمَا أُفْتِيَ بِهِ بَعْضُ المَتَهَوِّرِيْنَ فِي زَمَانِنَا

ہمارے زمانے میں بعض لاپرواہ لوگوں کا اس کے جواز کا فتویٰ دینا

سابقہ مطلب میں یہودیوں کی جس عبادت گاہ کے حکم کا ذکر تھا اس کی مزید تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں بعض لاپرواہ لوگوں نے یہود کے کنیسہ کو نصاریٰ کے لئے اپنی عبادت گاہ بنانے کا جواز کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ اس کے جواز کا فتویٰ دینا بالکل درست نہیں ہے۔اس کے بعد جن امور کی وجہ سے علامہ شامیؒ نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے ان امور کو بھی بیان کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بعض لاپرواہ لوگوں نے دنیوی مال ومنال کی حرص میں نصاریٰ کو اجازت کے صحیح اور جائز ہونے کا فتویٰ دیا،جس کے نتیجہ میں نصاریٰ کی شان وشوکت قوی ہوگئی اور نصاریٰ نے اس فتوے کو ولی الامر کے پاس اس غرض سے پیش کیا کہ ولی الامر نصاریٰ کو اس کی اس حیثیت سے اجازت دے دیں کہ نصاریٰ کی اس کو اپنی عبادت گاہ بنانے کی غرض شریعتِ اسلامی کے موافق ہے،جیسا کہ اس مفتی نے جائز ہونے کا نصاریٰ کو فتویٰ دیدیا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس علت کو نہیں جانتا جس کی بنیاد پر انہوں نے جواز کا حکم دیا ہے۔وَاِلَی اللّٰہِ الْمُشْتَکیٰ۔

آگے علامہ شامیؒ ان امور کو ذکر کررہے ہیں جس پر اعتماد کرتے ہوئے انہوں نے اس سلسلے میں عدمِ جواز وعدمِ اجازت کا فتویٰ دیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلا امر یہ ہے کہ جہاں تک مجھے علم ہے، یہودیوں کے ساتھ مسلمانوں کا کبھی کوئی معاہدہ ہوانہیں ، لہٰذا معاہدہ نہ ہونے کی بناء پر یہ بات ظاہر ہے کہ ان کے پرانے کنائس ایک عمارت کی حیثیت سے باقی رکھے گئے ہیں، بطورِ عبادت گاہ کے برقرار نہیں رکھا، لہٰذا ان عمارات کو جس حالت پر باقی ہیں، اسی حالت پر باقی رکھا جائے گا۔اور جہاں تک مجھے معلوم ہے اہلِ ذمہ نصاریٰ نے کفار تتار کے ساتھ مل کر مسلمانوں سے قتال کرکے اپنے عہد کو توڑ دیا تھا،

لہٰذا نصاریٰ کے لئے اپنی عبادت گاہوں کے بارے میں بھی کوئی عہد باقی نہیں رہا۔

چنانچہ اس وقت صحیح صورتِ حال کے مطابق ان کے کنائس بھی بدونِ حق کے موجود ہیں، یعنی ان کو باقی یا سلامت رکھنے کا کوئی عہد ہمارے ساتھ ان کا باقی نہیں رہا ہے تو پھر انہیں یہودیوں کی عبادت گاہ شامل کر کے اپنا کنیسہ بنانے کی اجازت دینا کیسے درست ہوگا۔

اور عنقریب شارح علامہ حصکفیؒ کے قول (وَسَبُّ النَّبِيِّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم) کے تحت آئے گا کہ شام میں اہل ذمہ کا معاہدہ ان شرائط کے ساتھ مشروط تھا کہ وہ کوئی نیا عبادت خانہ یا کنیسہ نہیں بنائیں گے اور کسی مسلمان کو گالی گلوچ نہیں دیں گے اور کسی مسلمان کو ماریں گے بھی نہیں اور اگر انہوں نے ان شرائط کی مخالفت کی تو ان کے لئے کوئی ذمہ کوئی معاہدہ نہیں۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ یہ کنیسہ یوں ہی ویران پڑا تھا، اس کے آباد کرنے والے ختم ہو گئے تھے اور کفر کی سرگرمیاں کنیسہ میں معطل ہو گئی تھیں، اس لئے اب دوبارہ کنیسہ میں تجدیدِ کفر پر معاونت جائز نہیں ہے اور یہ اجازت دینا بقدرِ ممکن کفر پر معاونت کرنا ہے، اس طور پر کہ کنیسہ اپنے باسیوں کے کفر سے خالی ہو چکا تھا اور اجازت دینے کی صورت میں وہ دوبارہ آباد ہو جائے گا۔

اور علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے رسالے ''فی أحکام الکنائس'' میں امام قرافیؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے منہدم کنائس کو دوبارہ تعمیر کرنے کے بارے میں عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے اور جس نے کنیسہ کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مدد و موافقت کی، خواہ وہ کسی بھی طریقے سے ہو تو وہ کفر پر راضی رہنے والا شمار ہوگا اور کفر پر رضامندی بھی کفر ہے۔ فَنَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنْ سُوْءِ الْمُنْقَلَبِ۔

اور تیسرا امر یہ ہے کہ یہود کی نصاریٰ کے ساتھ عداوت و دشمنی یہود کی مسلمانوں کے ساتھ دشمنی کے مقابلہ میں کہیں زیادہ شدید وسخت ہے اور یہ نصاریٰ کو اجازت دینے پر رضامندی وتصدیق نصاریٰ کی شان وشوکت کے قوی ہونے کی بناء پر اور یہود کے نصاریٰ سے خوف زدہ ہونے کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، لہٰذا یہودی کا اپنی عبادت گاہ کو بیچنا ہی درست نہیں سمجھا جائے گا۔

اور چوتھا امر یہ ہے کہ اگر کوئی کنیسہ کسی خاص فرقے کے لئے متعین ہو تو اس فرقے والوں میں سے کسی کے لئے بھی کسی دوسری جہت کی طرف اس کو پھیرنا جائز نہیں ہے، جیسے کوئی مدرسہ جو حنفی مذہب والوں کے لئے وقف کیا گیا ہو تو کسی کو اجازت نہیں کہ یہ مدرسہ دوسرے مسلک والے کو دے دے، اسی طرح یہود اور نصاریٰ (الکفر ملۃٌ واحدۃٌ) کے ماتحت دو الگ الگ فرقے ہیں، ایک کا اپنی عبادت گاہ دوسرے کو دے دینا درست نہیں ہوسکتا۔

اور پانچواں امر یہ ہے کہ روم کے فتح کے وقت نصاریٰ کے ساتھ حضرت عمرؓ کی جو صلح ہوئی تھی وہ ان کی ان عبادت گاہوں کو برقرار رکھنے پر ہوئی تھی، جو صلح کے وقت وہاں موجود تھیں اور من جملہ ان کے ساتھ صلح کرنے میں ایک بات یہ بھی تھی کہ انہیں نیا کنیسہ اور صومعہ بنانے کی اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ سابق میں گزرا اور نصاریٰ کا یہود کے کنیسہ کو اپنی عبادت گاہ بنانے کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے ایک نیا کنیسہ بنایا جواب تک ان کے پاس نہ تھا اور نصاریٰ کو نیا کنیسہ بنانے کی اجازت نہ دینے پر چاروں ائمہ کے مذاہب متفق ہیں جیسا کہ علامہ شرنبلالیؒ نے بھی ائمہ مذاہب کی نصوص بیان کرکے اس کی وضاحت کی ہے اور نیا کنیسہ بنانے کے لئے عمارت کا نیا بنانا ضروری نہیں ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سے موجود کسی

عمارت میں جمع ہوکر عبادت کرنا چاہے یا اسے عبادت گاہ بنانا چاہے تو بھی انہیں ایسا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

کیوں کہ شرح السیر وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ نصاریٰ اگر اپنے رہائشی گھر کو کنیسہ بنانا چاہے جس میں وہ جمع ہوکر عبادت کرے تو انہیں ایسا کرنے سے روکا جائے گا۔

انہیں ایسا کرنے دینے کی صورت میں مسلمانوں کے لئے معارضہ اور دین کے ساتھ استہزاء کرنا ہے؛ کیوں کہ رہائشی گھر کو کنیسہ بنانے میں نصاریٰ کے لئے عبادت گاہوں میں اضافہ وزیادتی ہے،جس سے انہوں نے مسلمانوں کی عبادت گاہوں کا مقابلہ کیا ہے اور یہود کے کنیسہ کو نصاریٰ کے لئے اپنی عبادت گاہ بنانے میں بھی یہی صورت حال ہے کہ انہوں نے اسے اپنی نئی عبادت گاہ بنالی ہے،لہٰذا اس بارے میں جو اس مسکین نے فتویٰ دیا ہے اس میں اس نے مسلمانوں کے اجماع کی مخالفت کی ہے۔اور ان سب سے قطع نظر انہوں نے اس کنیسہ کو نئے ملبہ اور سامان سے تعمیر کیا اور اس میں زیادتی واضافہ بھی کیا ہے۔

پس اگر وہ ان کا کنیسہ ہوتا تو اس صورت میں بھی باجماعِ ائمہ دین انہیں اس طرح زیادتی سے روکا جانا ضروری تھا اور اس شخص کے بارے میں سوءِ خاتمہ کا خوف ہونے میں کوئی شک نہیں ہے،جس نے انہیں فتویٰ دیا ان کی مدد کی اور ان کی شوکت و سطوت کو قوی کیا۔والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

مطلب فيما أفتى به بعض المتهورين في زماننا

فكتب لهم بعض المتهورين طمعا في عرض الدنيا أن ذلك صحيح جائز، فقويت بذلك شوكتهم، وعرضوا ذلك على ولي الأمر ليأذن لهم بذلك حيث وافق غرضهم الحكم الشرعي، بناء على ما أفتاهم به ذلك المفتي ولا

أدري ما يئول إليه الأمر وإلى الله المشتكى.

ومستندي فيما قلته أمور: منها ما علمته من أن اليهود لا عهد لهم، فالظاهر أن كنائسهم القديمة أقرت مساكن لا معابد، فتبقى كما أبقيت عليه، وما علمته أيضا من أن أهل الذمة نقضوا عهدهم لقتالهم المسلمين مع التتار الكفار فلم يبق لهم عهد في كنائسهم فهي موضوعة الآن بغير حق ويأتي قريبا عند قوله وسب النبي - صلى الله عليه وسلم - أن عهد أهل الذمة في الشام مشروط بأن لا يحدثوا بيعة، ولا كنيسة، ولا يشتموا مسلما ولا يضربوه، وأنهم إن خالفوا فلا ذمة لهم. ومنها: أن هذه كنيسة مهجورة انقطع أهلها وتعطلت عن الكفر فيها فلا تجوز الإعانة على تجديد الكفر فيها، وهذا إعانة على ذلك بالقدر الممكن حيث تعطلت عن كفر أهلها. وقد نقل الشرنبلالي في رسالته عن الإمام القرافي أنه أفتى بأنه لا يعاد ما انهدم من الكنائس، وأن من ساعد على ذلك فهو راض بالكفر والرضا بالكفر كفر اهـ.

فنعوذ بالله من سوء المنقلب. ومنها: أن عداوة اليهود للنصارى أشد من عداوتهم لنا، وهذا الرضا والتصديق ناشئ عن خوفهم من النصارى لقوة شوكتهم كما ذكرناه. ومنها: أنها إذا كانت معينة لفرقة خاصة ليس لرجل من أهل تلك الفرقة أن يصرفها إلى جهة أخرى وإن كان الكفر ملة واحدة عندنا كمدرسة موقوفة على الحنفية مثلا لا يملك أحد أن يجعلها لأهل مذهب آخر وإن اتحدت الملة. ومنها: أن الصلح العمري الواقع حين الفتح مع النصارى إنما وقع على إبقاء معابدهم التي كانت لهم إذ ذاك، ومن جملة الصلح معهم كما علمته آنفا أن لا يحدثوا كنيسة ولا صومعة، وهذا إحداث كنيسة لم تكن لهم بلا شك، واتفقت مذاهب الأئمة الأربعة على أنهم يمنعون عن الإحداث كما بسطه الشرنبلالي بنقله نصوص أئمة المذاهب، ولا يلزم من الإحداث أن يكون بناء حادثا لأنه نص في شرح السير وغيره على أنه لو أرادوا أن يتخذوا بيتا لهم معدا للسكنى كنيسة يجتمعون فيه يمنعون منه لأن فيه معارضة للمسلمين وازدراء بالدين. اهـ.

أي لأنه زيادة معبد لهم عارضوا به معابد المسلمين، وهذه الكنيسة كذلك جعلوها معبدا لهم حادثا فما أفتى به ذلك المسكين خالف فيه إجماع المسلمين، وهذا كله مع قطع النظر عما قصدوه من عمارتها بأنقاض جديدة وزيادتهم فيها فإنها لو كانت كنيسة لهم يمنعون من ذلك بإجماع أئمة الدين أيضا ولا شك أن من أفتاهم وساعدهم وقوى شوكتهم يخشى عليه سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى. (رد المحتار: ۱۲/۷۵۰)

مَطلبٌ في كيفيَّةِ إعَادَةِ المُنْهَدِمِ مِنَ الكنائس

منہدم کنائس کو دوبارہ تعمیر کرنے کی کیفیت کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ جو کنیسہ خود بہ خود منہدم ہو گیا ہو اس کی اگر دوبارہ تعمیر کی جائے تو پہلی ہیئت پر زیادتی کئے بغیر تعمیر کی جائے گی اور منہدم عمارت کا ملبہ کافی ہو تو اس سے تجاوز نہیں کیا جائے گا اور اس کی مکمل بحث شرح الوھبانیہ میں ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت مطلبٌ فی کیفیۃ إعَادَۃِ المنہدم مِنَ الکنائس کے عنوان سے مطلب قائم کر کے نہر میں شرحُ الوھبانیہ کی مذکورہ مکمل عبارت کو ذکر کیا ہے، چنانچہ نہر میں شرح الوھبانیہ کی عبارت نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ عقد الفرائد میں ہے کہ فقہاء کا یہ قول مِنْ غَيْرِ زیادَۃٍ یہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اہل ذمہ کچی اینٹوں سے بنے ہوئے کنائس کو پکی اینٹوں سے اور پکی اینٹوں سے بنے ہوئے کو پتھر سے اور جو کھجور کی ٹہنیوں اور اس کی لکڑیوں سے بنے ہوئے ہو ان کو صاف پختہ اور ساگوان کی لکڑیوں سے نہیں بنا سکتے ہیں اور اگر پہلے سے سفید نہ ہو تو سفیدی بھی نہیں لگا سکتے ہیں۔

آگے صاحب نہر فرماتے ہیں کہ میں نے أن لاتُعَادُ إلّا بالنَّقْضِ الاوَّلِ

کہ (پہلے سے موجود توڑ پھوڑ ہی پر اکتفاء کیا جائے گا) والی بات کسی معتمد کتاب میں نہیں پائی اور اعادہ کا ایسا مفہوم اخذ کرنا شرعی اور لغوی اعتبار سے میرے نزدیک غیر ظاہر ہے اس لئے کہ امام محمدؒ کی عبارت میں یَبْنُوْنَہا کہ (وہ کنیسہ کو بنا سکتے ہیں) اور خانیہ کے باب الاجارہ میں یَعْمُرُوْا (کہ وہ تعمیر کرسکتے ہیں) کے الفاظ ہے۔ اور ان دونوں میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو پہلے ملبہ سے ہی تعمیر کرنے کی شرط کا احساس دلاتا ہو۔

اور حاوی قدسی میں ہے کہ اگر صلح کرنے والوں کے معابد اور کنائس منہدم ہوجائیں تو انہیں اتنی مقدار میں کچی اینٹوں اور مٹی سے تعمیر کرنا درست ہے جتنی مقدار گرنے سے پہلے تھی، اس مقدار سے زائد کا وہ اضافہ نہیں کرسکتے ہیں اور پتھر چونا پکی اینٹوں وغیرہ سے انہیں مضبوط نہیں بنا سکتے ہیں اور اگر امام کو کسی نیا کنیسہ بنانے یا پرانے کنیسہ پر نیا کنیسہ بنانے کا پتہ چل جائے تو امام اسے گرادے گا، اسی طرح پرانی عمارت میں جو کچھ اضافہ کیا ہوگا اس کو بھی گرادے گا۔

اور نظر وفکر کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر پہلا ملبہ پرانی عمارت بنانے کے لئے کافی ہوجائے تو پھر نئے آلہ اور سامان کی طرف عدول نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں پہلے کے مقابلے میں دوسرے پر زیادتی ہونے میں کوئی شک نہیں۔

ويعاد المنهدم (من غير زيادة على البناء الأول) ولا يعدل عن النقض الأول إن كفى، وتمامه فى شرح الوهبانية۔

مطلب في كيفية إعادة المنهدم من الكنائس

(قوله وتمامه في شرح الوهبانية) ذكر عبارته في النهر حيث قال: قال في عقد الفرائد: وهذا أي قولهم من غير زيادة يفيد أنهم لا يبنون ما كان باللبن بالآجر، ولا ما كان بالآجر بالحجر ولا ما كان بالجريد، وخشب النخل

بالنقي والساج ولا بياض لم يكن. قال: ولم أجد في شيء من الكتب المعتمدة أن لا تعاد إلا بالنقض الأول وكون ذلك مفهوم الإعادة شرعا ولغة غير ظاهر عندي على أنه وقع في عبارة محمد يبنونها وفي إجارة الخانية يعمروا وليس فيهما ما يشعر باشتراط النقض الأول.

وفي الحاوي القدسي: وإذا انهدمت البيع والكنائس لذوي الصلح إعادتها باللبن والطين إلى مقدار ما كان قبل ذلك، ولا يزيدون عليه، ولا يشيدونها بالحجر والشيد والآجر، وإذا وقف الإمام على بيعة جديدة أو بنى منها فوق ما كان في القديم خربها وكذا ما زاد في عمارتها العتيقة اهـ ومقتضى النظر أن النقض الأول حيث وجد كافيا للبناء الأول لا يعدل عنه إلى آلة جديدة إذ لا شك في زيادة الثاني على الأول حينئذ. اهـ. (رد المحتار: ١٢/٧٥٢)

مَطْلَبٌ فِی تَمْيِيْزِ اَهْلِ الذِّمَّةِ فِی الْمَلْبَسِ

ذمیوں کے جداگانہ لباس کی تفصیل

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ذمی مسلمانوں سے زیب وزینت اور اپنے لباس میں جدا رہے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اس امتیاز کی تفصیل اور حکمت و مصلحت ذکر فرمائی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ جب ذمی مسلمانوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہوں تو ذمی کا مسلمانوں سے جدا و الگ ہونا ضروری ہے تا کہ ذمی و مسلمان کی پہچان ہو سکے اور ایک مسلمان کے ساتھ جس طرح توقیر و اعجاز کا معاملہ کیا جاتا ہے وہ ذمی کے ساتھ نہ کیا جاوئے؛ کیوں کہ ذمی کے ساتھ اعجاز و توقیر کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے اور بسا اوقات کوئی ذمی اچانک راستے میں مرجاتا ہے اور

اس کی پہچان بھی نہیں ہوتی ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ پڑھ لی جائے۔ اور جب ذمی و مسلمان کا جدا ہونا ضروری ہے تو ان کے لباس کا بھی ایسا ہونا ضروری ہے جس میں حقارت و رسوائی کا اظہار ہو۔ اور ایسا لباس نہ ہو جس میں ان کا اعجاز و احترام ہو؛ کیوں کہ ان کی تحقیر کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی طرف سے کوئی سبب نہ پایا جائے تب بھی ان کی پٹائی ہو یا طمانچے مارے جائیں ؛ بلکہ تحقیر سے مراد انہیں ایک خاص ہیئت و وضع کے ساتھ متصف کرنا ہے۔

تتمہ

اسلامی حکومت میں مقیم ذمیوں کے لباس کا مسئلہ ہمیشہ موضوعِ بحث بنا رہا ہے، غیر مسلم حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے ذمیوں کو الگ قسم کا لباس پہنا کر ان کی تذلیل و تحقیر کی ہے۔ یہ غلط فہمی دراصل اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ان لوگوں نے اسلامی احکامات کو سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ غالباً اس قسم کا پہلا واقعہ حیرہ کے معاہدہ میں پیش آیا کہ ذمیوں کا لباس مسلمانوں کے مشابہ نہ ہو؛ اعلاءُ السُّنن میں ہے: وَلَهُمْ كُل مَالَبِسُوا مِنَ الزِّيِّ إلّا زِيَّ الحَرَبِ مِنْ غَيْرِ أن يَتَشَبَّهُوا بالمُسْلِمِيْنَ فى لِبَاسِهِم۔ (۵۳۹/۷) (ان کو حق حاصل ہے کہ جیسا لباس چاہیں زیب تن کریں، مگر فوجی لباس پہننے سے احتراز کریں اور مسلمانوں سے لباس میں مشابہت اختیار نہ کریں)

اس طرح کے احکامات جو مختلف کتبِ فقہیہ میں ملتے ہیں اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ اس سے ذمیوں کی تحقیر مقصود ہے بلکہ دونوں قوموں یا مختلف ملکوں میں امتیاز پیدا کرنے کے لئے یہ احکام جاری کئے گئے تھے، نیز مسلمانوں کے لئے بھی ضروری تھا کہ وہ غیر مسلموں سے تشبہ اختیار نہ کریں۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اگر ذمیوں کے لباس کے سلسلے میں احکام نافذ کئے تھے کہ وہ عرب کے لباس استعمال نہ کریں تو اس کے برعکس انہوں نے اہل عرب کو بھی عجم کی وضع سے پرہیز کرنے کی تاکید کی تھی، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ عتبہ بن فرقد کو ایک فرمان کے ذریعہ تاکید کی کہ تم کو اپنے باپ حضرت اسماعیلؑ کا لباس پہننا چاہیے، خبردار عیش طلبی اور اہل عجم کی وضع نہ اختیار کرو، موزہ اور جامہ پہننا چھوڑ دو۔ (ماہنامہ دارالعلوم دیوبند: اپریل/۲۰۰۷ء)

(ويميز الذمي عنا في زيه) بالكسر لباسه وهيئته ومركبه وسرجه وسلاحه۔ (درمختار)

مطلب في تمييز أهل الذمة في الملبس

(قوله ويميز الذمي إلخ) حاصله: أنهم لما كانوا مخالطين أهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عنا كي لا يعامل معاملة المسلم من التوقير والإجلال، وذلك لا يجوز وربما يموت أحدهم فجأة في الطريق ولا يعرف فيصلى عليه، وإذا وجب التمييز وجب أن يكون بما فيه صغار لا إعزاز لأن إذلالهم لازم بغير أذى من ضرب أو صفع بلا سبب يكون منه بل المراد اتصافه بهيئة وضيعة فتح. (رد المحتار: ۱۲/۷۵۴)

مَطْلَبٌ فی سُکْنٰی أَهْلِ الذِّمَّةِ مَعَ المسلمين فی المصْرِ

شہر میں مسلمانوں کے ساتھ اہل ذمہ کا سکونت اختیار کرنے کا حکم

در مع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ ذمی اگر شہر میں گھر خریدنے کا ارادہ کریں تو انہیں گھر نہیں بیچنا چاہئے، پھر بھی اگر انہوں نے کوئی گھر خرید لیا تو انہیں مجبور کیا جائے گا کہ وہ گھر کسی مسلمان کو بیچ دے۔

اس مسئلہ سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے درمیان رہنے سہنے کی اجازت نہ ہوگی اور انہیں مسلمانوں سے الگ رکھنا ضروری ہے، اس

لئے علامہ شامیؒ امام سرخسیؒ کی شرحِ سیر کبیر کے حوالے سے ایک تفصیلی عبارت نقل فرما کر ذمی اور مسلمانوں کے ساتھ ساتھ سکونت کے حکم کی تفصیل ذکر فرماتے ہیں۔

چنانچہ علامہ سرخسیؒ شرح سیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ امامِ وقت نے اگر ذمیوں کی زمینوں میں مسلمانوں کے لئے کوئی شہر بنایا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے بصرہ اور کوفہ بسایا تھا پھر ذمی اس شہر میں گھر خرید کر مسلمانوں کے ساتھ رہنے لگے تو انہیں اس سے نہیں روکا جائے گا؛ کیوں کہ مسلمانوں نے ذمیوں سے عقد ذمہ اسی لئے قبول کیا ہے کہ وہ مذہب اسلام کے محاسن سے واقف ہوکر ایمان لے آئے اور ذمیوں کا مسلمانوں کے ساتھ میل جول رکھنا اور ان کے ساتھ سکونت اختیار کرنا اس معنیٰ کو زیادہ محقق کرتا ہے۔

آگے علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ امام شمس الائمہ حلوانیؒ فرماتے ہیں کہ ان کو شہر میں مسلمانوں کے ساتھ اس وقت رہنے دیا جائے گا جب کہ ان کی تعداد کم ہو اور وہ اس طور پر ہوں کہ اس سے مسلمانوں کے اجتماعی اعمال معطل نہ ہوں اور ان کے اس صفت کے ساتھ سکونت اختیار کرنے میں مسلمانوں کی اجتماعیت میں کمی بھی نہ آئے؛ البتہ جب ان کی تعداد کسی بھی وجہ سے بڑھ جائے جو مسلمانوں کی اجتماعیت کو معطل کرنے یا کم کرنے کا سبب بنیں تو اس صورت میں انہیں مسلمانوں کے ساتھ شہر میں سکونت اختیار کرنے سے روک دیا جائے گا اور انہیں شہر میں ایسی جانب سکونت اختیار کرنے کا حکم دیا جائے گا جہاں مسلمانوں کی کوئی جماعت نہ رہتی ہوں اور یہی قول امالی میں امام ابو یوسفؒ سے محفوظ ہے۔

(الذمي إذا اشترى دارا) أي أراد شراءها (في المصر لا ينبغي أن تباع منه فلو اشترى يجبر على بيعها من المسلم) (در مختار)

مطلب في سكنى أهل الذمة بين المسلمين في المصر

(قوله الذمي إذا اشترى دارا إلخ) قال السرخسي في شرح السير فإن مصر الإمام في أراضيهم للمسلمين كما مصر عمر - رضي الله عنه - البصرة والكوفة، فاشترى بها أهل الذمة دورا وسكنوا مع المسلمين، لم يمنعوا من ذلك فإنا قبلنا منهم عقد الذمة، ليقفوا على محاسن الدين، فعسى أن يؤمنوا واختلاطهم بالمسلمين والسكن معهم يحقق هذا المعنى، وكان شيخنا الإمام شمس الأئمة الحلواني يقول: هذا إذا قلوا وكان بحيث لا تتعطل جماعات المسلمين ولا تتقلل الجماعة بسكناهم بهذه الصفة فأما إذا كثروا على وجه يؤدي إلى تعطيل بعض الجماعات أو تقليلها منعوا من ذلك وأمروا أن يسكنوا ناحية ليس فيها للمسلمين جماعة، وهذا محفوظ عن أبي يوسف في الأمالي. اهـ. (۱۲/۲۶۴)

مَطلبٌ فِي مَنْعِهِمْ التَّعَلِيّ فِي البناءِ عَلَى المُسْلِمِيْنَ

ذمیوں کو مسلمانوں سے زیادہ بلند عمارتیں بنانے کی ممانعت

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ذمی لوگ مسلمانوں کی عمارتوں سے بلند عمارتیں بنا سکتے ہیں یا نہیں؟ یا مسلمانوں کے درمیان بلند عمارت میں رہ سکتے ہیں یا نہیں، اس کی مختلف کتابوں کے حوالے سے تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

(۱) اونچی عمارت بنانے کی ممانعت

چنانچہ صاحب درمنتقیٰ فرماتے ہیں کہ (جس طرح ذمیوں پر دوسری پابندیاں ہیں اسی طرح ان پر ایک پابندی یہ بھی ہے کہ وہ مسلمانوں کی عمارتوں سے بلند عمارتیں نہیں بنا سکتے ہیں) لہٰذا اگر کوئی ذمی مسلمانوں کی عمارت سے بلند عمارت بنانا چاہے تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی اور اس سے روک دیا جائے گا اور بعض علماء کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی عمارت کے مساوی عمارت بنانے سے بھی روک دیا جائے گا؛

البتہ اگر کوئی پرانی بلند عمارت ہو تو اسے باقی رہنے دی جائے گی جیسا کہ وہبانیہ اور شروحات وہبانیہ میں مذکور ہے۔

(۲) اونچی عمارت میں رہنے کی ممانعت

المنظومۃ المحبیہ میں ہے کہ:

ویُمْنَعُ الذِّمِّیُّ مِنْ أَنْ یَسْکُنَا--	أَوْ أَنْ یَحِلّ منزلاً عَالی البنا
إن کاَنَ بیْنَ المسلمین یَسْکُنُ--	بَلْ أهلُ ذِمَّۃٍ علٰی مَا بَیَّنُوْا

ذمی اگر مسلمانوں کے درمیان رہتا ہو تو اسے بلند و بالا اونچے گھر میں سکونت اختیار کرنے اور قیام کرنے سے روک دیا جائے گا بلکہ اگر ذمیوں کے درمیان رہتا ہو تب بھی اسے فقہاء کی بیان کردہ علت کی بناء پر روک دیا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر اس بیان کردہ نظم کا مقتضایہ معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کو کسی بھی بلند عمارت میں سکونت اختیار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، خواہ عمارت پرانی ہو یا نئی؛ کیوں کہ صاحب المنظومۃ المحبیہ نے منع کرنے کو بلند و اونچی عمارت میں سکونت اختیار کرنے پر معلق کیا ہے، اونچی عمارتیں تعمیر کرنے پر معلق نہیں کیا ہے۔

(۳) اونچی عمارت میں رہنے کی اجازت

لیکن الفتاویٰ الخیریہ میں اس کے متعلق سوال و جواب مذکور ہے جس میں پرانی بلند عمارت میں ذمی کو رہنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ الفتاویٰ الخیریہ میں یہود کے گھر کے اس حصے کے متعلق پوچھا گیا ہے جو مسلمانوں کے گھر سے اوپر ہو اور مسلمان ذمی کو اس بلند حصے میں رہائش اختیار کرنے اور اس پر چڑھنے سے روکنا چاہے تو کیا مسلمان اسے روک سکتا ہے؟ تو اس کے جواب میں صاحب خیریہ نے

فرمایا ہے کہ مسلمان کے لئے اس طرح روکنا جائز نہیں۔ چنانچہ فقہاء نے مسلمانوں کے گھر سے بلند ذمی کے گھر کو جب تک وہ منہدم نہ ہو باقی رکھنے اور اس میں رہنے کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ ذمی اس گھر کا مالک ہو۔ ہاں! منہدم ہوجانے کے بعد دوبارہ اس کو پہلی ہیئت جیسا اونچا نہیں بنا سکتے ہیں۔

اور ابن شحنہ نے شرح النظم الوھبانی میں اور بہت سے علماءِ احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے۔

(۴) اونچی عمارت تعمیر کرنے کی اجازت

اور فتاویٰ خیریہ کے دوسرے سوال کے جواب میں بیان کیا ہے کہ اگر بلند عمارت بنانا چوروں سے حفاظت کے لئے ہو تو انہیں اس سے نہیں روکا جائے گا؛ کیوں کہ ذمیوں نے اس بات کی صراحت کردی ہے کہ ان کا اپنی عمارتوں کو مسلمانوں کی عمارتوں سے اونچا بنانا بطور فخر کے نہیں ہے اور بلند عمارت بنانے سے منع کرنا مسلمانوں پر برتری وفخر کرنے کے ساتھ مقید ہے۔ لہٰذا جب یہ بطورِ فخر کے نہیں بلکہ تحفظ کے لئے ہے تو انہیں اس سے نہیں روکا جائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں منع کی کوئی علت ہی نہیں رہتی جیسا کہ ظاہر ہے۔ (فتاویٰ خیریہ کی بات پوری ہوئی)۔

مذکورہ مسئلہ میں صاحب فتاویٰ قاریٔ الہدایہ کے الگ الگ فتاویٰ اور ترجیح

[۱] اور قاریٔ الہدایہ علامہ سراج الدین کتانی فتاویٰ قاریٔ الہدایہ میں فرماتے ہیں کہ اہل ذمہ معاملات میں مسلمانوں کی طرح ہیں، لہٰذا مسلمان کے لئے اپنی ملکیت میں جیسے تصرف اور استعمال کرنا جائز ہے، ذمیوں کے لئے بھی ایسا تصرف اپنی ملکیت میں کرنا جائز ہے اور جو مسلمان کے لئے جائز نہیں وہ ذمی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، البتہ ذمی کے بلند عمارت بنانے کی صورت میں اس کے

پڑوسی کو ضرر و تکلیف لاحق ہو جیسے ہوا اور روشنی میں رکاوٹ ہو تو اس صورت میں اسے بلند عمارت بنانے سے بلاشبہ روکا جائے گا۔ قاریؒ الہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔(یعنی اھل الذِّمَّۃِ فی المعاملاتِ کَالْمُسْلِمِیْنَ الخ)۔

[۲] اسی فتوے میں آگے صاحب فتاویٰ قاریؒ الہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ قاضی کے لئے ذمیوں کو مسلمانوں کے درمیان رہائش اختیار کرنے سے روکنا جائز ہے، بلکہ ذمی مسلمانوں سے علیحدہ رہائش اختیار کریں گے اور قاریؒ الہدایہ فرماتے ہیں کہ میں اسی قول پر فتویٰ دیتا ہوں؛ یعنی جب قاضی کے لئے ذمیوں کو مسلمانوں کے درمیان سکونت اختیار کرنے سے روکنا جائز ہے تو تعلی و بلند عمارت بنانے سے روکنا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔

یعنی صاحب فتاویٰ قاریؒ الہدایہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق تو ذمیوں کو اجازت ہے، مگر امام ابو یوسفؒ سے کتاب الخراج میں منقول روایت کے مطابق وہ فتویٰ دیتے تھے۔

چنانچہ فتاویٰ قاریؒ الہدایہ میں دوسرے سوال کے جواب میں ذکر کیا ہے کہ ذمیوں کے لئے مسلمانوں کی عمارتوں سے اونچی و بلند عمارتیں بنانا اور مسلمانوں کے درمیان اونچے گھر میں رہنا جائز نہیں ہے، بلکہ ان کو مسلمانوں کے محلے میں رہنے سے بھی روکا جائے گا۔(فتاویٰ قاریؒ الہدایہ کی بات پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے جواب سے صاحب فتاویٰ قاریؒ الہدایہ کا امام ابو یوسفؒ سے منقول قول (أنَّ للقَاضی منعھم مِنَ السکنی الخ) کی طرف میلان ظاہر ہوتا ہے اور پہلے بھی اسی قول پر وہ فتویٰ دے چکے ہیں۔

منعِ استعلاء کی علت

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر روایت کے اعتبار سے مساوات کا حکم ذکر کرنے کے باوجود صاحب فتاویٰ قاریٔ الہدایہ نے استعلاء کی ممانعت دوفتوؤں میں ذکر فرمائی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مساوات کے اس حکم کا مطلب یہ نہیں کہ جن صورتوں میں ذمی کا استعلاء ہوتا ہے ان میں بھی ان کو مسلمانوں کے مساوی سمجھ کر استعلاء کی اجازت دی جائے، بلکہ استعلاء سے تو منع ہی کیا جائے گا کیوں کہ منع کی علت وہ امر ہے جو شارح علامہ حصکفیؒ نے حاوی قدسی کے حوالے سے سابق میں ذکر فرمایا ہے کہ أَنَّہ یَنْبَغِیْ أَنْ یلَاْزِمَ الصَّغارَ الخ یعنی ذمی اور مسلمان کے درمیان تمام چیزوں میں ذمی کی حیثیت کمتر ہونی چاہئے۔

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ذمی کا اپنے مسلمان پڑوسی کی عمارت سے اونچی عمارت بنانا اس کو لاحق ذلت ورسوائی سے میل نہیں کھاتا، لہٰذا درست نہ ہوگا۔

بلکہ فتح القدیر میں اس سلسلے میں بحث وتفریع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ذمی اگر مسلمانوں پر برتری وفخر کا اظہار کرے تو امام وقت کے لئے ذمی کا قتل کرنا حلال ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ استعلاء بالقول وبالفعل دونوں طرح کی برتری و بلندی کو شامل ہے۔

صاحب خیریہ کی عبارات کا تعارض اور دفع

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہماری ذکر کردہ اس تفصیل سے صاحب فتاویٰ خیریہ کی اس عبارت کا بھی دفع ہوجاتا ہے، جو فتاویٰ خیریہ سے ہماری نقل کردہ تفصیل اور عبارت کے خلاف بھی ہے اور فتاویٰ خیریہ کی وہ عبارت یہ ہے

أَنَّ ما افتی بہ قاریٔ الہدایہ مِنْ ظاھِرِ المَذْھَبِ أَقْویٰ مَدْرَکاً للحدِیْثِ

الشَّرِیفِ الموجِبِ لِکَوْنِہِمْ لَھُمْ مَالَنَا وَعَلَیْھِمْ مَاعَلَیْنَا۔

یعنی صاحب فتاویٰ قاریٔ الہدایہ نے جس ظاہر مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ہے وہ سب سے مضبوط قول اور مطلب ہے۔اس حدیث کی وجہ سے جو ذمیوں کے لئے لَھُمْ مَالَنَا وَعَلَیْنَا کا تقاضہ کرتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دفع یہ ہے کہ قاریٔ الہدایہ نے اس قول کے مطابق فتویٰ ہرگز نہیں دیا جس کو ظاہر مذہب کے طور پر ذکر کیا ہے، بلکہ انہوں نے تو دو مواقع پر اسکے برعکس منع استعلاء کا فتویٰ دیا ہے جیسا کہ سابق میں گزرا۔

اور حدیث شریف کا یہ مطلب نہیں کہ ذمیوں کو بھی مسلمانوں کی طرح عزت و شرافت حاصل ہوگی؛ بلکہ عقود وغیرہ معاملات میں ذمیوں کے لئے وہی احکام ہوں گے جو مسلمانوں کے لئے ہے۔حدیث شریف کا یہ مطلب اس لئے ہے کیوں کہ دوسری طرف ایسے دلائل موجود ہیں جو ذمیوں پر ذلت وحقارت لازم ہونے اور مسلمانوں پر تکبر وتمرد نہ کرنے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور علماء شافعیہؒ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تعلّی تکبر و برتری سے ذمیوں کو روکنا واجب ہے اور اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ یہ اللہ تعالی کا حق اور اللہ کے دین کی تعظیم ہے، اس لئے مسلم پڑوسی کی رضامندی سے بھی یہ مباح نہ ہوگا۔

اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علماء احناف کے قواعد بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں جیسا کہ سابق میں گذرا کہ ذمی کی تعظیم حرام ہے اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ ذمی کی عمارت کی بلندی اور اظہار برتری پر راضی ہونا بھی ذمی کی تعظیم ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات میرے لئے اس مقام پر ظاہر ہوئی ہے۔

(واللہ تعالیٰ أعلم)

مطلب في منعهم عن التعلي في البناء على المسلمين [تتبيه]

قال في الدر المنتقى وكذا يمنعون عن التعلي في بنائهم على المسلمين ومن المساواة عند بعض العلماء نعم يبقى القديم كما في الوهبانية وشروحها وفي المنظومة المحبية:

ويمنع الذمي من أن يسكنا ... أو أن يحل منزلا عالي البنا

إن كان بين المسلمين يسكن ... بل أهل ذمة على ما بينوا

قلت: ومقتضى النظم الذي ذكره المنع ولو البناء قديما لأنه علق المنع على السكنى لا على التعلية في البناء لكن سئل في الخيرية عن طبقة ليهودي راكبة على بيت لمسلم، يريد المسلم منعه من سكناهم، ومن التعلي عليه فأجاب: بأنه ليس للمسلم ذلك فقد جوزوا إبقاء دار الذمي العالية، على دار المسلم وسكناها إذا ملكها ما لم تنهدم فإنه لا يعيدها عالية كما كانت، وممن صرح بذلك ابن الشحنة في شرح النظم الوهباني وكثير من علمائنا. اهـ.

وذكر في جواب سؤال آخر أنه إذا كان التعلي للتحفظ من اللصوص، لا يمنع منه لأنهم نصوا على أنهم ليس لهم رفع بنائهم على المسلمين وعلة المنع مقيدة بالتعلي على المسلمين، فإذا لم يكن ذلك بل للتحفظ، فلا يمنعون كما هو ظاهر اهـ وقال قارئ الهداية في فتاواه: أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين فما جاز للمسلم فعله في ملكه جاز لهم وما لا فلا وإنما يمنع من تعلية بنائه إذا حصل لجاره ضرر كمنع ضوء وهواء قال: هذا هو ظاهر المذهب، وذكر القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج أن للقاضي منعهم من السكنى بين المسلمين، بل يسكنون منعزلين قال قارئ الهداية: وهو الذي أفتي به أنا اهـ أي لأنه إذا كان له منعهم من السكنى بيننا، فله منعهم من التعلي بالأولى، وذكر في جواب آخر لا يجوز لهم أن يعلوا بناءهم على بناء المسلمين: ولا أن يسكنوا دارا عالية البناء بين المسلمين بل يمنعون أن يسكنوا محلات المسلمين. اهـ.

وهذا ميل منه إلى ما نقله عن أبي يوسف وأفتى به أولا أيضا والظاهر

أن قوله هذا هو ظاهر المذهب، يرجع إلى قوله أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين، ولما كان لا يلزم منه أن يكونوا مثلهم فيما فيه استعلاء على المسلمين أفتى في الموضوعين بالمنع لما قدمه الشارح عن الحاوي من أنه ينبغي أن يلازم الصغار فيما يكون بينه، وبين المسلمين في كل شيء، ولا يخفى أن استعلاءه في البناء على جيرانه المسلمين خلاف الصغار، بل بحث في الفتح أنه إذا استعلى على المسلمين حل للإمام قتله، ولا يخفى أن لفظ استعلى يشمل ما بالقول وما بالفعل وبهذا التقرير اندفع ما ذكره في الخيرية مخالفا لما قدمناه عنه من قوله: إن ما أفتى به قارئ الهداية من ظاهر المذهب، أقوى مدركا للحديث الشريف الموجب لكونهم لهم ما لنا وعليهم ما علينا، فإن قارئ الهداية لم يفت به بل أفتى في الموضعين بخلافه كما سمعت. والحديث الشريف لا يفيد أن لهم ما لنا من العز والشرف، بل في المعاملات من العقود ونحوها للأدلة الدالة على إلزامهم الصغار وعدم التمرد على المسلمين وصرح الشافعية بأن منعهم عن التعلي واجب، وأن ذلك لحق الله تعالى وتعظيم دينه فلا يباح برضا الجار المسلم. اهـ.

وقواعدنا لا تأباه فقد مر أنه يحرم تعظيمه، ولا يخفى أن الرضا باستعلائه تعظيم له هذا ما ظهر لي في هذا المحل والله تعالى أعلم. (رد المحتار: ۱۲/ ۶۶۹)

مَطْلَبٌ فِيمَا يَنْتَقِضُ بِهِ عَهْدُ الذمِّيِّ وَمَا لا يَنْتَقِضُ

کن صورتوں میں ذمی کا عہد ٹوٹ جاتا ہے اور کن صورتوں میں نہیں ٹوٹتا

درمع التنویر میں عہد ذمہ توڑنے اور ختم کرنے والے امور کا ذکر ہے، ان میں سے اول امر کی وضاحت اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے۔

درمع التنویر میں بیان کیا گیا ہے کہ ذمیوں کا عہد کسی مقام پر غلبہ پالینے کی وجہ سے ختم ہوجائے گا؛ کیوں کہ اس سے لڑائی کرنی ضروری ہوگی، اسی طرح دارالحرب چلے جانے سے بھی ٹوٹ جائے گا اور فتح القدیر میں جزیہ کے قبول کرنے

سے انکار کرنے کا بھی اضافہ ہے یعنی ذمی اگر جزیہ دینے سے انکار کردے یا اپنے آپ کو مشرکین کا جاسوس بنالے کہ ذمی کو دشمن کی خبروں سے مطلع کرنے کے لئے جاسوس بنا کر بھیجا جائے ان تمام صورتوں میں ذمیوں کا عہد ٹوٹ جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت اس مطلب کو قائم کرکے اس میں فتح القدیر کے حوالے سے نقض عہد کی وجہ بیان کی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نقضِ عہد کی وجہ یہ ہے کہ ذمی اگر کسی مقام پر غلبہ پالیں گے یا دار الحرب چلے جائیں گے تو وہ ہمارے خلاف جنگ لڑیں گے اور عقد ذمہ ذمیوں کی جنگ کے شر کو دور کرنے کے لئے ہی تو تھا اور ان کے لڑائی کے مقام پر غلبہ پالینے یا دار الحرب چلے جانے سے عقد ذمہ کا جو فائدہ (ان کی جنگ کے شر کو دور کرنا) تھا وہ باقی نہ رہا، اس لئے اب کوئی عہد بھی باقی نہ رہے گا ہاں! ذمی کے نقض عہد سے اس کی اولاد کا امان بدستور باقی رہے گا وہ باطل نہ ہوگا۔

(وينتقض عهدهم بالغلبة على موضع للحرب أو باللحاق بدار الحرب) زاد في الفتح أو بالامتناع عن قبول الجزية (أو يجعل نفسه طليعة للمشركين) بأن يبعث ليطلع على أخبار العدو. (الدر المختار)

مطلب فيما ينتقض به عهد الذمي وما لا ينتقض

(قوله وينتقض عهدهم إلخ) لأنهم بذلك صاروا حربا علينا وعقد الذمة ما كان إلا لدفع شر حرابتهم فيعرى عن الفائدة فلا يبقى ولا يبطل أمان ذريته بنقض عهده فتح. (رد المحتار: ١٢/٧٧١)

مَطْلَبٌ فِي حُكْمِ سَبِّ الذِّمِّيِ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وسلم

ذمی کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے کا حکم

درمع التنویر میں بہت سے ایسے افعال و اقوال ذکر کئے گئے ہیں جن کے

ارتکاب سے ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا ہے، ان میں سے ایک نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کرنا بھی ہے؛ چنانچہ درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کرنے سے ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت اس مطلب کو قائم کرکے اس میں یہ بیان فرمایا ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کرنے سے ذمی کا عہد کب ٹوٹ جاتا ہے اور کب نہیں ٹوٹتا ہے اور کس صورت میں سب وشتم کرنے کی وجہ سے ذمی کو قتل کرنا مباح ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سب وشتم کی وجہ سے عہد کا نہ ٹوٹنا اس وقت ہے جب کہ ذمی علانیہ طور پر سب وشتم نہ کرے، پس اگر ذمی علانیہ طور پر سب وشتم کرے یا اس کی عادت بنالے تو اس وقت ذمی کو قتل کیا جائے گا خواہ عورت ہی کیوں نہ ہو؛ اور اب فتویٰ بھی اسی پر ہے اور یہ اس عبارت کا خلاصہ ہے جس کو علامہ حصکفیؒ آگے بیان کریں گے۔

اور علامہ خیر رملیؒ نے سب وشتم سے عہد کے نہ ٹوٹنے کو ایک اور قید کے ساتھ مقید کیا ہے، چنانچہ علامہ خیر رملیؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کرنے سے عہد کے نہ ٹوٹنے کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ عہد کا ٹوٹنا سب وشتم کے ساتھ مشروط نہ ہو اور اگر مشروط ہو یعنی عہدِ ذمہ میں یہ شرط بھی شامل ہو کہ سب وشتم سے عہد ٹوٹ جائے گا تو پھر سب وشتم سے عہد ٹوٹ جائے گا جیسا کہ ظاہر ہے۔ (علامہ خیر رملی کی بات پوری ہوئی)

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ نے حضرت ابو عبیدہؓ کی اہل شام کے ساتھ جو صلح ہوئی تھی اس کے متعلق کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ حضرت

ابوعبیدہؓ جب شام میں داخل ہوئے تو اہل شام کے ساتھ ان شرائط کے ساتھ صلح کی کہ مسلمان ذمیوں کے پرانے کنائس اور عبادت گاہوں کو برقرار رہنے دیں گے اور ذمیوں کو نئی عبادت گاہ اور کنیسہ بنانے کی اجازت نہ ہوگی؛ اسی طرح ذمی کسی مسلمان کو گالی گلوچ نہیں کریں گے اور انہیں ماریں گے بھی نہیں الخ۔

اور علامہ قاسمؒ نے التعریف والأخبار، کتاب العہد میں حضرت خلال وبیہقیؒ کی روایت سے عہد کی جو تحریر ذکر کی ہے اس کے آخیر میں ہے کہ:

میں حضرت عمرؓ کے پاس عہد کی تحریر لے کر آیا تو حضرت عمرؓ نے اس میں ان شرائط کا بھی اضافہ کیا کہ ذمی مسلمانوں میں سے کسی کو نہیں ماریں گے اور ذمیوں نے جن شرائط کے ساتھ مسلمانوں سے صلح کی ہے ان کی پابندی کرنا ذمیوں اور ان کے مذہب والوں پر ضروری ہوگا اور ذمیوں نے مسلمانوں سے امان کو قبول کیا ہے، چنانچہ ذمیوں نے جن شرائط کے ساتھ مسلمانوں سے صلح کی اور اپنی جانوں پر جس کی ضمانت اٹھائی ہے اگر ان کی خلاف ورزی کی تو ان کے لئے کوئی ذمہ وعہد باقی نہیں رہے گا اور مسلمانوں کے لئے ذمیوں کی طرف سے وہ سب کچھ حلال ہوگا جو مسلمانوں کے لئے معاندہ وعداوت رکھنے والوں کی طرف سے حلال ہوتا ہے۔

اور حضرت خلال کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے لکھوایا کہ ذمیوں کے لئے وہ سب کچھ کردو جو انہوں نے مانگا اور اس میں دوحرف ملاکر ان دونوں کو ان شرائط کے ساتھ مشروط کردو جو ذمیوں نے اپنے اوپر لازم کی ہے۔(۱) ایک یہ کہ وہ مسلمانوں کے قیدیوں میں سے کسی کو نہیں خریدیں گے (۲) دوسرا یہ کہ جس ذمی نے کسی مسلمان کو جان بوجھ کر مارا تو اس کے لئے کوئی عہد باقی نہ رہے گا۔

اور علامہ شرنبلالیؒ اپنے رسالے (الأثر المحمودُ لقهر ذوی العَهْدِ)

میں عہد کی مکمل تحریر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ہر مذہب کے فقہاء نے اس تحریر پر اعتماد کیا ہے جیسا کہ قاضی بدرالدین القرافی نے اس کو نقل کیا ہے۔

پھر علامہ شرنبلالیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ذمیوں کا عہد اس نئے کنیسہ بنانے کی وجہ سے ٹوٹ گیا جو انہوں نے علامہ شرنبلالیؒ کے زمانے میں بنایا اور اس کے بارے میں آپ نے مذکورہ رسالہ تالیف کیا۔

پھر ان شرائط کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی اضافہ کردہ شرطیں کمال ابن الہمامؒ کہ اس دعوے کی دلیل ہے کہ ذمیوں کے مسلمانوں پر تمرد و تکبر اور برتری کا اظہار کرنے سے عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا۔ (علامہ شرنبلالیؒ کی بات پوری ہوئی)

آگے قُلتُ کہہ کر علامہ شامیؒ نے ایک خاص وضاحت فرمائی ہے اور وہ اس لئے کہ اگر سب و شتم سے عہد ذمہ ٹوٹنے کے لئے ضروری ہو کہ بوقت عہد ان سے اس کی شرط کی گئی ہو کہ سب و شتم سے عہد ٹوٹ جائے گا جیسا کہ علامہ رملیؒ نے ذکر فرمایا ہے تو پھر درمع التنویر میں اور دیگر فقہاء کی عبارت میں یہ قید مذکور کیوں نہیں؟ اور مطلق سب و شتم سے عہد ٹوٹنے کی بات کیوں مذکور ہے، اس کی وضاحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی دو توجیہ ہوسکتی ہیں۔ یا تو یہ مانا جائے کہ یہ قید عموماً عہد ذمہ کے وقت ہوتی ہی ہے؛ کیوں کہ عہد ذمہ کے لئے یہ ضروری ہے، پس اس کے بغیر عہد ذمہ ہوتا ہی نہیں اس لئے عہد کے وقت تو یہ قید ہوتی ہے جیسا کہ حضرت ابوعبیدہؓ والی تحریر میں بھی اس کا ذکر ہے، مگر فقہاء اس کو ذکر نہیں فرماتے ہیں یعنی اس شرط کے موجود و معروف ہونے کی وجہ سے وہ ذکر سے مستغنی ہے۔ یا فقہاء کا مقصد ایسی مختصر عبارت ذکر کرنے سے یہ ہوتا ہے کہ مطلق عہد ذمہ مذکور امور یعنی سب و شتم سے

نہیں ٹوٹتا، ان امور سے انتقاض عہد کے لئے ضروری ہے کہ بوقت عہد ان کی شرط کی گئی ہو۔ اور جہاد قیامت تک جاری رہے گا اور امام المسلمین اگر کوئی شہر فتح کرے تو اس کے لئے حضرت عمرؓ کی لگائی ہوئی شرط لگانا ضروری نہیں ہے، لہٰذا اسی وجہ سے فقہاء ضرب وشتم والی شرط ذکر نہیں کرتے۔

نیز یہ بات بھی یاد رہے کہ حضرت عمرؓ نے جو شام اور اس کے مثل علاقوں پر شرط لگائی تھی اس کا حکم بعد کے زمانوں کے فتح کردہ شہروں میں سے کسی شہر میں اس وقت تک جاری نہیں ہوسکتا جب تک کہ ذمیوں کو ان شرائط کا علم نہ ہوجائے۔

لہٰذا خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ مذکورہ امر کی وجہ سے عقد ذمہ اس وقت تک نہیں ٹوٹتا ہے جب تک کہ اس کے ساتھ عقد ذمہ کا ٹوٹنا مشروط نہ ہو؛ البتہ جب مشروط ہوگا تو ٹوٹ جائے گا ورنہ تو نہیں ٹوٹے گا۔

ہاں! ذمی اگر علانیہ سب وشتم کرے یا اس کو عادت بنالیا ہو تو عقد ذمہ ٹوٹ جائے گا جیسا کہ درمنتقی کے حوالے سے شروع میں گذرا اور جیسا کہ عنقریب معروضات وغیرہ کے حوالے سے آئے گا اور اس وجہ سے بھی ذمیوں کا عہد ٹوٹ جاتا ہے جو حاشیۂ طحطاوی میں علامہ سبلیؒ سے اور انہوں نے حافظ الدین نسفیؒ سے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی ذمی نے دین اسلام کے بارے میں ظاہراً اور علانیہ طعنہ زنی کی تو اس کا قتل کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ اس کے ساتھ معاہدہ اس شرط کے ساتھ ہوا ہے کہ وہ طعنہ زنی نہیں کرے گا، پس جب اس نے طعنہ زنی کی تو اس نے اپنا عہد توڑ دیا اور وہ ذمہ سے نکل گیا۔ (حاشیۃ الطحطاوی کی بات پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تعلیل (یعنی دین اسلام کے بارے میں طعن ظاہر کرنے سے عہد کا ٹوٹنا) کا مقتضی یہ ہے کہ نفس عقد ذمہ میں (بدون ذکر) بھی عدم

طعن کی شرط شامل مانی جائے ،حالانکہ یہ فقہاء کے کلام کے خلاف ہے فقہاء کے یہاں تو عدم طعن ظاہر کی شرط ہو تو خلاف ورزی سے عہد ٹوٹے گا شرط کا ذکر نہ ہو تو عہد نہیں ٹوٹے گا۔

نوٹ:

احقر کا خیال ہے کہ علامہ شامیؒ نے نفس طعن اور طعن ظاہر کا فرق ملحوظ نہیں رکھا ہے، طعن ظاہر اور شتم ظاہر مجرد عقد ذمہ سے داخل عہد سمجھے جاتے ہیں ہاں! نفسِ شتم اور طعن داخلِ عہد نہیں ہوتے اس کے لئے تصریح ضروری ہے۔

تنبیہ:

علماء شافعیہؒ نے سب وشتم کو ان امور کے ساتھ مقید کیا ہے جس کا ذمی اعتقاد نہیں رکھتے ہیں چنانچہ علماء شافعیہؒ کا یہ قول حاشیۃ السید ابی السعود میں ذخیرہ کے حوالے سے ان الفاظ میں منقول ہے کہ:

بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر ذمی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ایسی برائی کے ساتھ کرے جس کا وہ اعتقاد رکھتا ہے اور وہ ذمی کے دین میں داخل ہو مثلاً یہ کہے کہ وہ رسول نہیں یا انہوں نے یہودیوں کو ناحق قتل کیا یا آپ کی نسبت جھوٹ کی طرف کرے (نعوذ باللہِ مِنْ ذٰلک) تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا۔ ہاں! اگر وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی برائی کا ذکر کرے جس کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا ہے اور نہ وہ اس کے دین میں داخل ہے جیسا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت زنا کی طرف کرے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں طعن کرے تو ایسی صورت میں اس کا عہد ٹوٹ جائے گا۔

مطلب في حكم سب الذمي النبي - صلى الله عليه وسلم -

(قوله وسب النبي - صلى الله عليه وسلم -) أي إذا لم يعلن، فلو أعلن بشتمه أو اعتاده قتل، ولو امرأة وبه يفتى اليوم در منتقى وهذا حاصل ما

سيذكره الشارح هنا وقيده الخير الرملي بقيد آخر حيث قال أقول: هذا إن لم يشترط انتقاضه به أما إذا اشرط انتقض به كما هو ظاهر. اهـ. قلت: وقد ذكر الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج في صلح أبي عبيدة، مع أهل الشام أنه صالحهم، واشترط عليهم حين دخلها على أن يترك كنائسهم، وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة، ولا كنيسة، وأن لا يشتموا مسلما، ولا يضربوه إلخ، وذكر العلامة قاسم من رواية الخلال والبيهقي وغيرهما كتاب العهد وفي آخره فلما أتيت عمر بن الخطاب بالكتاب زاد فيه: وأن لا نضرب أحدا من المسلمين شرطنا لهم ذلك علينا، وعلى أهل ملتنا وقبلنا عنهم الأمان، فإن نحن خالفنا شيئا مما شرطناه لكم وضمناه على أنفسنا فلا ذمة لنا وقد حل لكم منا ما يحل لكم من أهل المعاندة والشقاق، وفي رواية الخلال: فكتب عمر أن أمض لهم ما سألوه وألحق فيه حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم أن لا يشتروا شيئا من سبايانا ومن ضرب مسلما عمدا فقد خلع عهده. اهـ. وقد ذكر الشرنبلالي في رسالته كتاب العهد بتمامه ثم قال: وقد اعتمد الفقهاء ذلك من كل مذهب كما نقله القاضي بدر الدين القرافي اهـ ثم ذكر الشرنبلالي أنه انتقض عهدهم بإحداث ذلك الدير أي الذي أحدثوه في زمنه، وألف فيه الرسالة المذكورة ثم قال بعد ذكره ما ألحقه عمر - رضي الله تعالى عنه - أن هذا دليل لما قاله الكمال بن الهمام من نقضي العهد بتمردهم واستعلائهم على المسلمين. اهـ. قلت: ولعلهم لم يقيدوا بهذا القيد لظهوره كما تقدم عن الرملي لأن المعلق على أمر لا يوجد بدونه ولأن مرادهم بيان أن مجرد عقد الذمة لا ينتقض بما ذكروه من السب ونحوه، والجهاد ماض إلى يوم القيامة، وليس كل إمام إذا فتح بلدة يشترط هذا الشرط الذي شرطه عمر فلذا تركوا التصريح به على أن ما شرطه عمر على الشام ونحوها لا يجري حكمه على كل ما فتحه من البلاد ما لم يعلم اشتراطه عليهم أيضا. فصار الحاصل: أن عقد الذمة لا ينتقض بما ذكروه ما لم يشترط انتقاضه به فإذا اشترط انتقض، وإلا فلا إلا إذا أعلن بالشتم أو اعتاده لما قدمناه ولما يأتي عن المعروضات وغيرها ولما ذكره ط عن الشلبي عن حافظ الدين النسفي إذا طعن الذمي في دين الإسلام طعنا

ظاهرا جاز قتله لأن العهد معقود معه على أن لا يطعن فإذا طعن، فقد نكث عهده وخرج من الذمة اهـ لكن مقتضى هذا التعليل اشتراط عدم الطعن بمجرد عقد الذمة، وهو خلاف كلامهم فتأمل. [تنبيه]

قيد الشافعية الشتم بما لا يتدينون به ونقله في حاشية السيد أبي السعود عن الذخيرة بقوله: إذا ذكره بسوء يعتقده ويتدين به، بأن قال إنه ليس برسول أو قتل اليهود بغير حق أو نسبه إلى الكذب فعند بعض الأئمة لا ينتقض عهده أما إذا ذكره بما لا يعتقده ولا يتدين به كما لو نسبه إلى الزنا أو طعن في نسبه ينتقض. اهـ. (رد المحتار: ١٢/٤٧٦)

مطلبٌ في مصارف بيت المال

یہ مطلب مطالب شامی، کتاب الزکاۃ صفحہ ۱۱۷ پر گزر چکا ہے۔

مَطْلَبٌ مَنْ لَهُ استحقاقٌ في بيت المالِ يعطي وَلَدُهُ بَعْدَهُ

استحقاق بیت المال میں میراث کا حکم

مَنْ لَهُ وَظيفةٌ تُوَجَّهُ لِوَلَدِهِ مِنْ بَعْدِهِ

وقف کا وظیفہ صاحبِ حق کے انتقال کے بعد اس کی اولاد کو دینے کا حکم

مَطْلَبٌ تَحْقِيْقٌ مُهِمٌّ في تَوْجيه الوَظائِفِ لِلْإبْنِ

بیٹے کو وظائف سپرد کرنے کی اہم تحقیق

درمع التنویر میں جزیہ، خراج اور دیگر اشیاء کے مصارف بیان کئے گئے ہیں؛

جزیہ وخراج وغیرہ سے حاصل شدہ رقوم کو مسلمانوں کی مصالح مثلاً سرحدوں کو بند کرنے (یعنی سرحدوں کی حفاظت ونگرانی کرنے) پتھر ولکڑی کے پل بنانے علماء و معلمین اور قضاۃ کی کفایت کے لئے اور ان کے دیگر اعمال جیسے کہ قاضیوں کے کاتب، تقسیم اور گواہی دینے والے کی کفایت میں اور ساحلوں کی حفاظت کرنے

والے اور جنگ لڑنے والے مجاہدین کو وظیفہ دینے اور مذکورہ تمام حضرات کی اولاد کو روزینہ و وظیفہ دینے میں صرف کیا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے اس پر یہ کہتے ہوئے اعتماد کیا ہے کیا کہ اولاد کو صغر سنی کی حالت میں ان کے آباء کے فوت ہو جانے کے بعد وظیفہ دیا جائے گا؟ میں نے اس سلسلے میں کچھ نہیں دیکھا۔ (یعنی حیات میں تو دیا ہی جائے گا)

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت تین الگ الگ مطالب قائم کیے ہیں اور ان میں اُن حضرات کی اولاد کو عطیہ اور وظیفہ (ملازمت) دینے کے متعلق تفصیل ذکر کی ہے جن کا بیت المال میں کوئی استحقاق و وظیفہ مقرر ہو۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ عیسیٰ صفتیؒ نے اپنے رسالے (القول السّدیدُ فی وصولِ فعلِ الخیراتِ الأحیاءِ وَالأمواتِ بلا شَکٍّ وَلا تردیدٍ) میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں فرمایا ہے کہ جو شخص بیت المال میں کسی حق کا مستحق تھا اور بیت المال میں اس کے لئے کوئی وظیفہ مقرر کیا گیا ہو تو وظیفہ اس شخص کی اولاد کے لئے بھی اس کے تابع ہو کر مقرر کیا جائے گا اور اس کے انتقال کے بعد ساقط نہ ہو گا۔

اور صاحب حاویؒ نے فرمایا ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے کہ علماء، فقہاء، جنگ لڑنے والے مجاہدین اور جس شخص کا استحقاق بیت المال میں ہے ان کی اولاد کے لئے وظیفہ مقرر کیا جائے گا اور ان کی اولاد کے لئے جو وظیفہ مقرر کیا گیا ہے وہ ان حضرات کے انتقال کے بعد ساقط نہ ہو گا۔ (شیخ عیسیٰ صفتیؒ کی بات پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آنے والا ماتن کا قول (ومَنْ مَاتَ فی نِصْفِ الحولِ حُرِمَ مِنَ العطاءِ) اس کے منافی ہے، اس لئے کہ ماتن کے قول میں مذکور

ہے کہ جو شخص درمیانی سال میں وفات پا جائے تو وہ عطا وظیفہ سے محروم ہو جائے گا تو جب یہ حضرات ہی وظیفے سے محروم ہو گئے تو ان کی اولاد کو کیسے دیا جا سکتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اولاد کے لئے جو وظیفہ جاری ہوتا ہے وہ مستقل عطاء ہے جو اولاد کے ساتھ خاص ہے جو میت کے وظیفہ کی وجہ سے بطور وراثت تمام ورثاء کے درمیان تقسیم ہو گی۔(تامّل)

اور جو کچھ حاوی کے حوالے سے سابق میں گذرا وہ میں نے حاوی قدسی اور حاوی زاہدی کسی میں بھی نہیں دیکھا اور میں نے کتاب الخراج میں بہت سی جگہ تلاش کیا لیکن میں نے اس میں حاوی کے اس قول کو نہیں دیکھا۔(واللہ اعلم) ہاں! البتہ علامہ حمویؒ نے اپنے رسالے میں فرمایا ہے کہ علماءِ احناف نے ذکر کیا ہے کہ ان کی اولاد کے لئے بھی تبعاً وظیفہ مقرر کیا جائے گا اور ترغیباً اصل کی موت کی وجہ سے وہ وظیفہ ساقط نہ ہو گا۔(علامہ حمویؒ کی بات پوری ہوئی)

اور علامہ مقدسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ان کے شدید حاجت وضرورت مند ہونے کی وجہ سے ان کو دینا بدرجۂ اولی جائز ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ وہ اپنے آباء کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کرتے ہوں۔

علامہ بیریؒ نے بحوالہ خزانہ فخر الاسلام کی مبسوط کا کلام نقل کیا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص وفات پا جائے جس کے لئے حق شرع اور اسلام کے اعزاز کی وجہ سے بیت المال میں وظیفہ مقرر ہو جیسا کہ امامت ،اذان اور اسلام و مسلمانوں کی صلاح و منفعت کے کاموں کی اجرت اس کو دی جاتی ہو اور اس کے مرنے کے بعد باپ کی طرح حق شرع اور اسلام کے اعزاز کو قائم ودائم اور لحاظ رکھنے والے بیٹے ہوں تو امام کے لئے باپ کا وظیفہ (ملازمت اور ذمہ داری) اس کے مرنے کے بعد اس کے

بیٹوں کو دینا جائز ہے تاکہ شریعت کا مقصود حاصل ہو اور ان کے ٹوٹے دلوں کو جوڑنے کا ذریعہ بنے (یعنی ان کے ساتھ ہمدردی کا اظہار بھی ہوجائے)۔ ہاں! امام میت کے بیٹوں کے علاوہ دوسروں کو نہیں دے سکتا ہے۔ (علامہ بیریؒ کی بات پوری ہوئی)

نوٹ:

علامہ بیریؒ کی اس عبارت میں اولاد کے لئے بیت المال سے عطیہ اور نفقہ دینے کے بجائے وظیفہ یعنی باپ والی ذمہ داری پر اولاد کو متعین کرنے اور ان کی اولیت کا بیان ہے۔

علامہ بیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس عرف کی بھی تائید کرتا ہے جو حرمین شرفین، مصر و روم میں رائج ہے کہ بغیر کسی نکیر و اعتراضات کے میت کے بیٹوں کو مطلقاً پسندیدہ عرف کے مطابق ان کے آباء کے وظائف مثلاً امامت، خطابت وغیرہ پر باقی رکھا جاتا ہے، اگرچہ وہ کم سنی کی عمر میں ہو؛ کیوں کہ اس طرح وظیفہ دینے میں علماء کی نیابت کو زندہ رکھنا اور اپنی قوت و کوشش کو حصولِ علم میں صرف کرنے پر ان کی معاونت و مدد کرنا ہے اور ان اکابر فضلاء کی ایک جماعت نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے جن کے فتووں پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ (علامہ بیریؒ کی بات پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کا مقتضی یہ ہے کہ ان وظائف کی سپردگی مذکر (یعنی بیٹوں) کے ساتھ مخصوص ہو، مؤنث (یعنی بیٹیوں) کو وظائف پر مقرر نہیں کیا جائے گا اور آپ اس بات سے بھی باخبر ہیں کہ حکم علت کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے؛ کیوں کہ وظیفہ مقرر کرنے کی علت علماء کی نیابت کو زندہ رکھنا اور حصول علم میں ان کی مدد کرنا ہے چنانچہ اگر بیٹا حصول علم کے لئے مشغول ہونے میں اپنے

والد کی راہ کی اتباع کرے تب تو یہ ظاہر ہے (یعنی بیٹے کو باپ کی جگہ مقرر کرنا) ہاں ! البتہ بیٹا اگر یوں ہی اس راہ کو چھوڑ کر لہو لعب یا مذکورہ وظائف کو معطل کرتے ہوئے جاہل و غافل رہ کر دنیوی امور میں مشغول ہو جائے یا اپنے علاوہ کسی دوسرے کو اہل علم میں سے معمولی چیز کے عوض نائب بنا دے اور جو باقی بچے اس کو اپنی خواہشات پوری کرنے میں صرف کرے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں علماء کے وظائف خود لے کر علماء کو حصول علم کے لئے بے سہارا چھوڑ دینا ہے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہو رہا ہے۔

چنانچہ آج کل مدارس و مساجد کے عام اوقاف اور وظائف ایسے جاہل لوگوں کے قبضے میں ہیں جن میں سے اکثر اپنے دین کے فرائض میں سے کچھ نہیں جانتے ہیں اور بذاتِ خود کوئی کام و محنت کئے بغیر اور کسی کو کام کا نائب بنائے بغیر ان وظائف کو اس بات سے استدلال کرتے ہوئے کھاتے ہیں کہ باپ کی روٹی اس کے بیٹے کے لئے ہی ہوتی ہے (یعنی باپ کے وظائف کا حق دار اس کا بیٹا ہی ہوتا ہے) اور وہ باپ دادا سے وظائف کے وارث بنتے چلے آتے ہیں، یہ تمام کے تمام حیوانوں کی طرح جاہل ہیں اور وہ بڑے بڑے جبے اور پگڑیاں پہن کر بڑائی کا اظہار کرتے ہیں اور شہروں میں مجالس کی صدارت کرتے پھرتے ہیں، یہاں تک کہ ان احوال نے مدارس و مساجد کو مٹانے (ختم کرنے تک) پہنچا دیا اور ان مدارس و مساجد میں اکثر ایسے گھر ہو گئے جنہیں انہوں نے بیچ دیا یا ایسے باغات بن گئے جن سے وہ غلہ حاصل کرنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب جو شخص علم حاصل کرنا چاہتا ہے وہ اپنے رہنے کے لئے نہ کوئی ٹھکانہ پاتا ہے اور نہ کھانے کے لئے کوئی چیز پاتا ہے، اس لئے اب وہ طلب علم کو چھوڑ کر کمانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اس طرح کا ایک واقعہ پیش آیا کہ دمشق کے اکابر میں سے ایک شخص ایسے لڑکے کو چھوڑ کر انتقال کر گیا جو اپنے باپ سے بھی زیادہ جاہل تھا، جو پڑھتا لکھتا نہیں تھا، چنانچہ اس شخص کے وظائف میں سے مسجد و مدرسہ کی ولایت دمشق کے علماء میں سے دو اکابر علماء کے سپرد کی گئی تو اس شخص کے بیٹے نے جا کر رشوت دے کر ان دونوں عالموں کو ان وظائف سے معزول کرالیا۔

اور اشباہ کے فن ثالث کے اواخر میں ہے کہ سلطان نے اگر کسی نا اہل شخص کو مدرس مقرر کیا تو سلطان کے لئے ایسے شخص کو مدرس مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور بزازیہ میں ہے کہ سلطان نے اگر کسی غیر مستحق شخص کو وظیفہ دیا تو اس نے دو بار ظلم کیا (۱) ایک صحیح مستحق کو وظیفہ نہ دے کر (۲) دوم غیر مستحق کو وظیفہ دے کر۔

چنانچہ ان وظائف کو ان جہلاء کے بیٹوں کو سپرد کرنا دین اور علم کو ضائع کرنا اور مسلمانوں کو ضرر و نقصان پہچانے پر ان کی مدد کرنا ہے، اس لئے ان امور کے ذمہ داران پر وظائف کو ان وظائف کی اہلیت رکھنے والوں کو سپرد کرنا اور نا اہل کے قبضے سے ان کو چھین لینا ضروری ہے۔

اور اگر وظائف کی اہلیت رکھنے والے کسی شخص کا انتقال ہو جائے تو وظیفہ اس کے بیٹے کو سپرد کیا جائے گا، لہٰذا بیٹا اگر اپنے باپ کے طریقے پر نہ چلے تو بیٹے کو اس وظیفے سے معزول کر دیا جائے گا اور صحیح اہلیت رکھنے والے کے سپرد کر دیا جائے گا، کیوں کہ وقف کرنے والے کی غرض اس چیز کو زندہ و باقی رکھنا ہے جس مقصد کے لئے اس نے اس چیز کو وقف کیا تھا، لہٰذا ہر وہ کام جس میں وظیفے کا ضیاع ہو تو وہ شرع و واقف کی غرض کے مخالف ہے یہی وہ حق بات ہے جس سے جدائی و فرار حاصل نہیں

ہوسکتا ہے۔(ولا حَوْلَ ولا قُوَّۃَ الّا باللہِ العلیِ العظیم)

(ومصرف الجزية والخراج ومال التغلبي وهديتهم للإمام) وإنما يقبلها إذا وقع عندهم إن قتالنا للدين لا الدنيا جوهرة (وما أخذ منهم بلا حرب) ومنه تركة ذمي وما أخذه عاشر منهم ظهيرية (مصالحنا) خبر مصرف (كسد ثغور وبناء قنطرة وجسر وكفاية العلماء) والمتعلمين تجنيس وبه يدخل طلبة العلم فتح (والقضاة والعمال) ككتبة قضاة وشهود قسمة ورقباء سواحل (ورزق المقاتلة وذراريهم) أي ذراري من ذكر مسكين واعتمده في البحر قائلا: وهل يعطون بعد موت آبائهم حالة الصغر؟ لم أره.

مطلب من له استحقاق في بيت المال يعطى ولده بعده

(قوله لم أره) نقل الشيخ عيسى الصفطي في رسالته ما نصه قال أبو يوسف في كتاب الخراج: إن من كان مستحقا في بيت المال، وفرض له استحقاقه فيه فإنه يفرض لذريته أيضا تبعا له، ولا يسقط بموته وقال صاحب الحاوي الفتوى: على أنه يفرض لذراري العلماء، والفقهاء والمقاتلة، ومن كان مستحقا في بيت المال لا يسقط ما فرض لذراريهم بموتهم اهـ ط. قلت: لكن قول المتون الآتي: ومن مات في نصف الحول حرم من العطاء ينافي ذلك إلا أن يجاب بأن ما يجري على الذراري عطاء مستقل خاص بالذراري لإعطاء الميت بطريق الإرث بين جميع الورثة تأمل، لكن ما مر عن الحاوي لم أره في الحاوي القدسي، ولا في الحاوي الزاهدي، وراجعت مواضع كثيرة من كتاب الخراج فلم أره فيه والله أعلم.

نعم قال الحموي في رسالته: وقد ذكر علماؤنا أنه يفرض لأولادهم تبعا ولا يسقط بموت الأصل ترغيبا اهـ وذكر العلامة المقدسي: أن إعطاءهم بالأولى لشدة احتياجهم، سيما إذا كانوا يجتهدون في سلوك طريق آبائهم. اهـ. مطلب من له وظيفة توجه لولده من بعده

ونقل العلامة البيري عن الخزانة عن مبسوط فخر الإسلام: إذا مات

من له وظيفة في بيت المال لحق الشرع وإعزاز الإسلام كأجر الإمامة والتأذين، وغير ذلك مما فيه صلاح الإسلام والمسلمين وللميت أبناء يراعون ويقيمون حق الشرع وإعزاز الإسلام، كما يراعي ويقيم الأب فللإمام أن يعطي وظيفة الأب لأبناء الميت لا لغيرهم لحصول مقصود الشرع، وانجبار كسر قلوبهم. اهـ.

مطلب تحقيق مهم في توجيه الوظائف للابن

قال البيري أقول: هذا مؤيد لما هو عرف الحرمين الشريفين ومصر والروم من غير نكير من إبقاء أبناء الميت ولو كانوا صغارا على وظائف آبائهم مطلقا من إمامة وخطابة، وغير ذلك عرفا مرضيا لأن فيه إحياء خلف العلماء ومساعدتهم على بذل الجهد في الاشتغال بالعلم، وقد أفتى بجواز ذلك طائفة من أكابر الفضلاء الذين يعول على إفتائهم. اهـ. قلت: ومقتضاه تخصيص ذلك بالذكور دون الإناث، وأنت خبير بأن الحكم يدور مع علته، فإن العلة هي إحياء خلف العلماء ومساعدتهم على تحصيل العلم، فإذا اتبع الابن طريقة والده في الاشتغال في العلم، فذلك ظاهر

أما إذا أهمل ذلك واشتغل باللهو واللعب أو في أمور الدنيا جاهلا غافلا معطلا للوظائف المذكورة، أو ينيب غيره من أهل العلم بشيء قليل، ويصرف باقي ذلك في شهواته، فإنه لا يحل لما فيه من أخذ وظائف العلماء، وتركهم بلا شيء يستعينون به على العلم كما هو الواقع في زماننا، فإن عامة أوقاف المدارس والمساجد والوظائف في أيدي جهلة أكثرهم لا يعلمون شيئا من فرائض دينهم، ويأكلون ذلك بلا مباشرة ولا إنابة بسبب تمسكهم بأن خبز الأب لابنه، فيتوارثون الوظائف أبا عن جد كلهم جهلة كالأنعام ويكبرون بذلك فراهم وعمائمهم، ويتصدرون في البلدة حتى أدى ذلك إلى اندراس المدارس والمساجد، وأكثرها صار بيوتا باعوها أو بساتين اشتغلوها، فمن أراد أن يطلب العلم لا يجد له مأوى يسكنه ولا شيئا يأكله فيضطر إلى أن يترك العلم، ويكتسب ووقع في زماننا أن رجلا من أكابر دمشق مات عن ولد أجهل منه لا يقرأ ولا يكتب فوجهت من وظائفه تولية مسجد ومدرسة على رجلين

من أعلم علماء دمشق فذهب ولده وعزلهما عن ذلك بالرشوة، وفي أواخر الفن الثالث من الأشباه إذا ولى السلطان مدرسا ليس بأهل لم تصح توليته وفي البزازية السلطان إذا أعطى غير المستحق فقد ظلم مرتين بمنع المستحق وإعطاء غيره اهـ ففي توجيه هذه الوظائف لأبناء هؤلاء الجهلة ضياع العلم، والدين، وإعانتهم على إضرار المسلمين، فيجب على ولاة الأمور توجيهها على أهلها ونزعها من أيدي غير الأهل، وإذا مات أحد من أهلها توجه على ولده فإن لم يخرج على طريقة والده يعزل عنها وتوجه للأهل إذ لا شك أن غرض الواقف إحياء ما وقفه من ذلك، فكل ما كان فيه تضييعه فهو مخالف لغرض الشرع والواقف هذا هو الحق الذي لا محيد عنه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. (رد المحتار: ١٢/٧٩١)

مَطلبٌ فيما اذا مَاتَ المؤَذِّنُ أوِ الإمَامُ قَبْلَ أَخْذِ وَظِيْفَتِهِمَا

مؤذن یا امام کا وظیفہ لینے سے قبل انتقال ہو جائے تو اس وظیفے کا کیا حکم ہے؟

یہ مطلب مطالب شامی، کتاب الحدود و السَّرقَةِ و الجِهَادِ صفحہ ۱۷۶ پر گزر چکا ہے۔

مطلبٌ فی حُکمِ منکَرِ الاجماعِ

منکر اجماع کا حکم اور تکفیر کے قواعد

علامہ شامیؒ نے باب المرتد میں اس مطلب کو قائم کیا ہے، اس لئے پہلے مرتد کی تعریف بیان کرنا مناسب ہے۔

مرتد کی لغوی تعریف

لفظ مرتد: ارتداد سے ماخوذ ہے، جس کے معنٰی پھر جانے اور واپس ہو جانے کے ہیں اور مرتد لغت میں مطلقاً پھر جانے اور واپس ہو جانے والے کو کہتے ہیں۔

هُوَ لُغَةً الراجِعُ مطلقاً۔ (درمع التنویر: ۵/۱۳)

مرتد کی اصطلاحی تعریف

اور فقہ کی اصطلاح میں مرتد سے مراد وہ شخص ہے جو اسلام اور ہدایت کی نعمتِ خداوندی سے بہرہ ور ہونے کے بعد پھر کفر والحاد کی طرف چلا جائے۔

وَشَرْعًا الراجِعُ عَن دین الاسلامِ۔ (درمع التنویر: ج ۱۳ ص ۵)

اس کے بعد درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ قصدِ کفر کے بغیر استخفاف کی نیت سے ہزل کے طور پر کلمۂ کفر بولنے سے بھی آدمی کافر ہوجائے گا، پھر علامہ حصکفیؒ نے کفر کی تعریف ذکر فرمائی ہے کہ:

تکذیبہُ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیئٍ مِمَّا جَاءَ بِہٖ مِنَ الدِّیْنِ ضَرُوْرَۃً۔

کفر کی اس تعریف میں دین کی ضروری یعنی بدیہی باتوں کی تکذیب کو کفر کہا گیا ہے، اس پر حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے بحث فرمائی ہے کہ دین کے جو احکام بدیہی اور ظاہر نہ ہو مثلاً مرنے والے کی میراث میں بیٹی کے ساتھ پوتی کا سدس کا حق دار ہونا، تو کیا ایسے احکام کا انکار بھی کفر ہوگا؟ علامہ شامیؒ مسایرہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ حنفیہ کا ظاہر کلام تقاضا کرتا ہے کہ اس صورت میں بھی کفر کا حکم ہوگا؛ کیوں کہ حنفیہ کے یہاں فقط قطعیی الثبوت احکام کا انکار کفر کے لئے کافی ہے، ضروری یا بدیہی ہونا ضروری نہیں، ہاں! کفر کے لئے اتنی شرط ہوگی کہ اس منکر شخص کو یہ علم ہو کہ یہ حکم قطعی دلیل سے ثابت ہے، گرچہ ضروری و بدیہی نہ ہو؛ کیوں کہ تکفیر کی بنیاد استخفاف ہے اور استخفاف اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے۔ اگر منکر شخص کو اس حکم کا قطعی ہونا معلوم نہ ہو تو کفر نہ ہوگا، ہاں! ایسے منکر کو اہلِ علم تنبیہ کرے اور وہ ماننے کے لئے تیار نہ ہو اور حجت کرے تو اب علم بالقطع کے بعد بھی انکار پایا گیا اس لئے کافر ہوگا۔

مسایرہ میں مذکور اس تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ اس پر منکر اجماع

کا حکم متفرع کرنا چاہتے ہیں، اس لئے مطلب فی حکم منکر الاجماع کا عنوان لگا کر فرماتے ہیں کہ کسی بات پر اجماع کے منعقد ہو جانے کا علم ہو جانے کے بعد اس مجمع علیہ (جس پر اجماع ہو چکا ہے) کا انکار کرنے کی وجہ سے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا۔ اور اسی کے مثل نور العین میں بحوالہ شرح عمدہ مذکور ہے کہ بعض فقہاء مطلقاً اجماع کی مخالفت کرنے والے کو کافر قرار دینے کے قائل ہیں۔

مگر درست بات یہ ہے کہ مسائل اجماعیہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ مسائل اجماعیہ کبھی تو صاحب شرع سے تواتراً مروی ہوتے ہیں جیسا کہ پانچ نمازوں کی فرضیت

(۲) اور دوم کبھی تواتراً مروی نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا پہلی صورت (یعنی جو تواتراً مروی ہو) کے منکر کو تواتر کا انکار کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیا جائے گا، اجماع کی مخالفت کرنے کی وجہ سے کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

<u>وہ صورتیں جن کا انکار کفر نہیں ہے</u>

پھر نور العین میں مشہور فاضل حسام حلبی (جو سلطان سلیم بن بایزید خان کے عظیم علماء میں سے تھے) کے رسالے سے اس کی صراحت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ اگر آیت طیبہ یا خبر متواتر قطعیی الدلالت نہ ہو یا خبر متواتر نہ ہو یا خبر تو قطعی ہو لیکن اس خبر میں شبہ ہو یا اجماع تمام کا اجماع نہ ہو یا اجماع تو سب کا ہو لیکن صحابہ کا اجماع نہ ہو یا اجماع تو صحابہ کا ہو لیکن تمام صحابہ کا اجماع نہ ہو یا اجماع تو تمام صحابہ کا ہو لیکن قطعی اجماع نہ ہو بایں طور کہ وہ اجماع بطریقے تواتر ثابت نہ ہو یا اجماع بھی قطعی ہو لیکن اجماع اجماعِ سکوتی ہو تو ان تمام صورتوں میں سے ہر صورت کا انکار کفر نہ ہوگا۔

چنانچہ یہ اس شخص کے سامنے واضح ہو جائے گا جو اصول کی کتابوں میں غور و فکر

کرے گا، لہٰذا اے مخاطب تو اس اصل کو خوب اچھی طرح محفوظ کر لے؛ کیوں کہ یہ تجھ کو ان مسائل کی تفریعات کے استنباط کرنے میں فائدہ دے گا، حتی کہ تو اس اصل سے اس کہی ہوئی بات کی صحت کو بھی پہچان لے گا کہ فلاں مقام پر کفر لازم آئے گا اور فلاں مقام پر کفر لازم نہیں آئے گا۔ (نور العین کی بات پوری ہوئی)

حرام چیز کے متعلق حلال کا اعتقاد رکھنے والے کا حکم

آگے علامہ شامیؒ نے تنبیہ قائم کر کے اس میں بحوالہ بحر اور ایک قاعدہ بیان کیا ہے۔

تنبیہ:

بحر میں یہ اصل مذکور ہے کہ جو شخص کسی حرام چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے تو اس شخص نے جس حرام چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھا ہے اس کی دو صورتیں ہونگی:

(۱) ایک وہ حرام چیز حرام لغیرہ ہوگی

(۲) دوم یا وہ حرام چیز حرام لعینہ ہوگی۔

چنانچہ پہلی صورت یعنی حرام لغیرہ کے متعلق حلال کا اعتقاد رکھنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا جیسا کہ مال غیر کو حلال سمجھنا۔

اور اگر کوئی دوسری صورت یعنی حرام لعینہ کے متعلق حلال کا اعتقاد رکھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہونگی:

(۱) ایک اس حرام لعینہ کی دلیل دلیلِ قطعی ہوگی۔

(۲) دوم یا اس کی دلیل دلیلِ قطعی نہ ہوگی۔

چنانچہ پہلی صورت (یعنی جس حرام لعینہ کی دلیل دلیلِ قطعی ہو) کے متعلق

حلال کا اعتقاد رکھنے والا کافر ہو جائے گا اور دوسری صورت (یعنی جس کی دلیل دلیلِ قطعی نہ ہو) کے متعلق حلال کا اعتقاد رکھنے والا کافر نہ ہوگا۔

اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرام لغیرہ ولعینہ کی تفصیل عالم کے لئے ہے اور جہاں تک جاہل کی بات ہے تو اس کے حق میں حرام لعینہ ولغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ کسی حرام کو حلال سمجھنے سے مطلقاً کفر کا حکم لاگو ہوگا۔

البتہ جاہل کے حق میں فرق اس بات سے ہوگا کہ وہ حرام چیز اگر قطعی ہو تو اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا اور اگر وہ حرام چیز قطعی نہ ہو تو کافر نہ ہوگا؛ چنانچہ اگر کوئی جاہل شراب کے متعلق یوں کہے کہ شراب حرام نہیں ہے (نعوذ باللہ) تو اسے کافر قرار دیا جائے گا اور اس کی مکمل بحث بحر میں ہے۔ (بحر کی بات پوری ہوئی)

مطلب في منكر الإجماع

وهذا موافق لما قدمناه عنه من أنه يكفر بإنكار ما أجمع عليه بعد العلم به، ومثله ما في نور العين عن شرح العمدة أطلق بعضهم، أن مخالف الإجماع يكفر والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس، وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع. اهـ.

ثم نقل في نور العين عن رسالة الفاضل الشهير حسام جلبي من عظماء علماء السلطان سليم بن بايزيد خان ما نصه إذا لم تكن الآية أو الخبر المتواتر قطعي الدلالة أو لم يكن الخبر متواترا، أو كان قطعيا لكن فيه شبهة أو لم يكن الإجماع إجماع الجميع أو كان ولم يكن إجماع الصحابة أو كان ولم يكن إجماع جميع الصحابة أو كان إجماع جميع الصحابة ولم يكن قطعيا بأن

لم يثبت بطريق التواتر أو كان قطعيا لكن كان إجماعا سكوتيا ففي كل من هذه الصور لا يكون الجحود كفرا يظهر ذلك لمن نظر في كتب الأصول فاحفظ هذا الأصل فإنه ينفعك في استخراج فروعه حتى تعرف منه صحة ما قيل، إنه يلزم الكفر في موضع كذا، ولا يلزم في موضع آخر. اهـ. [تنبيه] في البحر والأصل أن من اعتقد الحرام حلالا فإن كان حراما لغيره كمال الغير لا يكفر وإن كان لعينه فإن كان دليله قطعيا كفر، وإلا فلا وقيل التفصيل في العالم أما الجاهل فلا يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وإنما الفرق في حقه أن ما كان قطعيا كفر به وإلا فلا فيكفر إذا قال الخمر ليس بحرام وتمامه فيه. (رد المحتار: ص:١٠١، ج:١٣)

مطلبٌ مايُشَكُّ في انَّهُ رِدَّةٌ لايُحْكَمُ بِهَا

کفریہ الفاظ کا حکم اور شک کی بناء پر مرتد نہ ہونے کا حکم

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ کفر کے الفاظ فتاویٰ سے معلوم کئے جاسکتے ہیں؛ بلکہ کفریہ الفاظ کے بارے میں مختلف رسائل بھی لکھے گئے ہیں، اس کے باوجود اُن الفاظ میں سے کسی لفظ کے بولنے سے آدمی پر کفر کا فتویٰ صرف اسی صورت میں لگایا جائے گا جب ایسا لفظ بولنے سے کفر کے لازم ہونے پر مشائخ متفق ہو، جیسا کہ عنقریب آگے آئے گا۔ اور بحر میں علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے اوپر اس بات کو لازم کرلیا ہے کہ میں ان اشیاء میں سے کسی شئی کے ارتکاب کرنے سے کفر کا فتویٰ نہ دونگا۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے مطلب کے عنوان کے تحت علامہ ابن نجیمؒ کے اس التزام (وَقَد الزمتُ نفسی الخ) والی بات کہنے کا سبب اور وجہ ذکر فرمائی ہے، نیز جس کے مرتد ہونے میں شک ہوجائے اس کا بھی حکم بیان کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کے یہ قول (وَقَد الزمتُ نفسی الخ) کہنے کا سبب ان کی بحر میں بیان کردہ وہ تفصیل ہے جو انہوں نے اس قول سے پہلے بیان کی ہے کہ جامع الفصولین میں امام طحاویؒ نے علماءِ احنافؒ سے روایت کی ہے کہ آدمی کو ایمان سے خارج صرف اسی چیز کا انکار کرسکتا ہے جس نے اسے ایمان میں داخل کیا ہے، پھر کسی چیز کے متعلق یقین ہوجائے کہ اس کے ارتکاب سے آدمی مرتد ہوجاتا ہے تو اس کے ارتکاب سے آدمی پر مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور صرف اس چیز سے مرتد ہوجانے کا شک ہو تو اس کی بناء پر آدمی پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔؛ کیوں کہ ثابت شدہ اسلام محض شک کی وجہ سے ختم وزائل نہ ہوگا، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ اسلام ہے ہی بلند وعظمت والا؛ اس لئے جب کسی عالم کے سامنے اس طرح کفر کا مسئلہ پیش کیا جائے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ اہل اسلام کو کافر قرار دینے میں عجلت وجلد بازی نہ کرے، ہاں مکرہ کے اسلام کی صحت کا فیصلہ کرسکتا ہے۔

آگے علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ میں نے اس مقدمہ کو پہلے ذکر کردیا تاکہ میرے اس فصل میں نقل کردہ مسائل اور اس مقدمہ میں وزن و برابری پیدا ہو جائے؛ کیوں کہ ماقبل میں بعض چیزوں کے متعلق مذکور ہے کہ یہ کفر ہے، حالانکہ اس مقدمہ پر قیاس کرتے ہوئے آدمی کو کافر قرار نہ دیا جاسکتا ہو۔ فَلْيَتَأَمَّلْ (بحر میں جامع الفصولین کی بات پوری ہوئی)۔

اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کفر ایک بڑی اور عظیم چیز ہے، اس لئے میں کسی مؤمن کو اس وقت تک کافر قرار نہیں دیتا جب تک میں کسی ایک روایت بھی ایسی پاتا ہوں جس کی بنیاد پر کسی مؤمن کو کافر ہونے سے بچایا جاسکتا ہو اور اسے کافر قرار نہ دیا

جا سکتا ہو۔

اور خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کئی ایسی وجوہ ہوں جو آدمی کے لئے تکفیر کو ثابت کرتی ہوں اور صرف ایک وجہ ایسی ہو جو آدمی کو کافر قرار دینے سے روکتی ہو تو اس صورت میں مفتی پر لازم وضروری ہے کہ مسلمان کے بارے میں حسنِ ظن رکھتے ہوئے اس وجہ کی طرف مائل ہو جو تکفیر کے لئے مانع ہو اور بزازیہ میں یہ اضافہ بھی ہے کہ: البتہ اگر ایسا شخص موجب کفر کے ارادہ کی تصریح کر دے تو اس وقت کوئی تأویل اسے فائدہ نہ دے گی۔

اور تتارخانیہ میں ہے کہ محض احتمال کی وجہ سے کسی کو کافر قرار نہیں دیا جا سکتا، کیوں کہ کفر ایسی چیز ہے جو عقوبت کا اخیری درجہ ہے اور یہ جنایت میں بھی انتہا کا تقاضہ کرتی ہے اور احتمال کے ساتھ انتہا ثابت نہیں ہوتی۔

اور یہ جو کتابوں میں تحریر ہے کہ مسلمان کے کفر کے بارے میں فتویٰ نہیں دیا جائے گا یہ اس صورت میں ہے جبکہ مسلمان کے کلام کو اچھے محمل پر محمول کرنا ممکن ہو یا اس کے کفر میں اختلاف ہو اگر چہ وہ اختلاف ضعیف روایت میں ہی ہو۔

لہٰذا اس بناء پر مذکورہ کفریہ الفاظ میں سے اکثر ایسے ہیں جن کے ارتکاب سے کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جا سکتا ہے، اسی وجہ سے میں نے اپنے اوپر اس بات کو لازم کر لیا ہے کہ میں ان اشیاء میں سے کسی شئ کے ارتکاب کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہ دونگا۔ (بحر کی بات پوری ہوئی یہ بحر کے کلام کا خلاصہ ہے)

والكفر لغة: الستر. وشرعا: تكذيبه - صلى الله عليه وسلم - في شيء مما جاء به من الدين ضرورة وألفاظه تعرف في الفتاوى، بل أفردت بالتآليف مع أنه لا يفتى بالكفر بشيء منها إلا فيما اتفق المشايخ عليه كما سيجيء قال في البحر: وقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها. (الدر المختار)

مطلب ما يشك في أنه ردة لا يحكم بها

(قوله قال في البحر إلخ) سبب ذلك ما ذكره قبله بقوله وفي جامع الفصولين، روى الطحاوي عن أصحابنا : لا يخرج الرجل من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه ثم ما تيقن أنه ردة يحكم بها وما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك مع أن الإسلام يعلو وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا أن لا يبادر بتكفير أهل الإسلام مع أنه يقضي بصحة إسلام المكره. أقول: قدمت هذا ليصير ميزانا فيما نقلته في هذا الفصل من المسائل، فإنه قد ذكر في بعضها إنه كفر مع أنه لا يكفر على قياس هذه المقدمة فليتأمل اهـ ما في جامع الفصولين وفي الفتاوى الصغرى: الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية أنه لا يكفر اهـ وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم زاد في البزازية إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل، لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية اهـ والذي تحرر أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير فيها ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها اهـ كلام البحر باختصار. (الرد المحتار:ج:۱۳،ص:۱۱)

مَطْلَبٌ فِى انّ الكفارَ خَمْسَةُ اصنافٍ وَمَا يُشْتَرَطُ فِى إسْلاَمِهِمْ

کفار کی پانچ قسمیں اوران کے اسلام کے معتبر ہونے کی شرطیں

در میں کفار کی پانچ قسمیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) کفار کی ایک قسم وہ ہے جو صانع باری تعالیٰ کا انکار کرتی ہے جسے دہریہ کہا جاتا ہے۔

(۲) اور کفار کی دوسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا انکار کرتی ہے جسے ثنویہ کہا جاتا ہے۔

(۳) اور کفار کی تیسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے صانع ہونے اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا تو اقرار کرتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء اور رسولوں کی بعثت کے قائل نہیں ہیں۔

(۴) اور چوتھی قسم وہ ہے جو اوپر مذکور تمام باتوں کا انکار کرتی ہے، جسے وثنیہ کہا جاتا ہے

(۵) اور کفار کی پانچویں قسم وہ ہے جو اوپر مذکور تمام باتوں کا تو اقرار کرتی ہے، لیکن محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عامہ کا انکار کرتی ہے، اسے عیسویہ کہا جاتا ہے۔

چنانچہ کفار کی پہلی دو قسمیں یعنی دہریہ اور ثنویہ کے صرف لا إله إلّا اللّٰه کا اقرار کرنے پر ان کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور تیسری قسم یعنی فلاسفہ کے صرف محمدٌ رسول اللّٰه کہنے پر ان کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور چوتھی قسم یعنی وثنیہ کے کلمے کے دو جز یعنی لا إلٰه إلّا اللّٰه اور محمدٌ رسول اللّٰه میں سے صرف کسی ایک جز کے کہنے پر ان کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور پانچویں قسم یعنی عیسویہ کے کلمہ کے دونوں جز کے اقرار کے ساتھ ساتھ اسلام کے مخالف تمام دین سے براءت کا اظہار کرنے پر ان کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ پوری عبارت بدائع کی ہے اور آخری عبارت الدرر کی کتاب الکراھیۃ کی ہے۔

ہر ایک قسم کے ان چیزوں کے اقرار کرنے کی شرط کی وجہ نیچے مطلب میں

آ رہی ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر مطلب کے عنوان کے تحت کفار کی تمام قسموں کی تعریف اور ان کے اسلام کے معتبر ہونے کے شرائط اور ان شرائط کے لگانے کی وجہ بیان کی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جن کفار کی قسمیں بیان کی گئی ہیں، ان سے مراد وہ کفار ہیں، جن کا کفر: کفر اصلی ہو، لہٰذا اس سے مرتد خارج ہو گیا کیوں کہ مرتد کا کفر کفر عارضی ہے۔

دہریہ کو دہریہ کہنے کی وجہ:

اور دہریہ کو دہریہ ان کے اس بات کے قائل ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ہمیں صرف زمانہ ہی ہلاک کرسکتا ہے۔(وَمَا یُهْلِکُنَا الا الدَّهْرُ)

ثنویہ سے کون مراد ہے؟

ثنویہ سے مراد وہ مجوس ہیں جو دو معبودوں کے قائل ہیں یا مجوس کی طرح اعتقاد رکھنے والی کوئی اور قوم ہے اور درست بات یہی ہے کہ وہ مجوس کے علاوہ کوئی اور قوم ہے، علامہ ابن کمال پاشاؒ نے اسی کو یہ کہتے ہوئے محقق قرار دیا ہے کہ ثنویہ مجوس کے علاوہ کوئی اور قوم ہے؛ مگر اس بات کا اعتقاد رکھنے میں تمام شریک ہیں کہ عالم کی اصل نور اور ظلمت ہے یعنی نور سے مراد یزدان ہے جو خیر و بھلائی کا خالق ہے اور ظلمت سے مراد اہرمن ہے جو شر کا خالق ہے۔

فلاسفہ سے کون مراد ہے؟

اور فلاسفہ سے مراد یہاں وہ لوگ ہیں جو بعثتِ رُسُل کا اعتقاد اس طرح نہیں رکھتے ہیں جس طرح مسلمان بعثت رسل کا اعتقاد رکھتے ہیں، اس لئے ان کا بعثت

رسل کا اعتقاد رکھنا اعتقاد نہ رکھنے کی طرح ہو گیا۔

عیسویہ کون ہے؟

عیسویہ یہود کا ایک فرقہ ہے جو ابو عیسیٰ اصفہانی یہودی کی طرف منسوب ہے۔

ان پانچوں قسم کے کفار کے لیے اسلام کی شرط

چنانچہ کفار کی پہلی دونوں قسموں یعنی دہریہ وثنویہ کو صرف لا إله إلا اللّٰه کا اقرار کرنے سے مسلمان قرار دیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفار کی یہ دونوں جماعتیں سرے سے شہادت کا ہی انکار کرتی ہیں، اس لئے جب انہوں نے شہادت کا اقرار کرلیا تو یہ ان کے ایمان کی دلیل سمجھی جائے گی، اسی طرح یہ جب أشهد أن محمد اًرّسول اللّٰه کہے تو بھی یہ ان کے ایمان کی دلیل سمجھی جائے گی۔

اور تیسری قسم یعنی فلاسفہ کے صرف محمدٌ رسول اللّٰه کا اقرار کرنے پر ان کے مسلمان ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ گروہ رسالت کا انکار کرتا ہے، اس لئے جب انہوں نے محمدٌ رسول اللّٰه کا اقرار کرلیا تو ان کا یہ اقرار کرنا ان کے ایمان کی دلیل ہے۔

اور چوتھی قسم یعنی وثنیہ کے لیے ضروری ہے کہ کلمہ کے دو جز میں سے کسی ایک جز کا اقرار کرے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ جماعت مذکورہ دونوں جز کا انکار کرتی ہے اس لئے جب وہ ان دونوں میں سے کسی جز کی گواہی دے دے گی تو وہ اسلام میں داخل ہو جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ کفار اگر اپنے اعتقاد کے خلاف کسی چیز کا اقرار کریں تو اس کے اسلام کے برقرار رہنے کا فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ محیط میں مذکور ہے۔

اور پانچویں قسم کی وجہ آگے بحث میں آرہی ہے۔

لأن الكفار أصناف خمسة: من ينكر الصانع كالدهرية، ومن ينكر الوحدانية كالثنوية، ومن يقر بهما لكن ينكر بعثة الرسل كالفلاسفة، ومن ينكر الكل كالوثنية، ومن يقر بالكل لكن ينكر عموم رسالة المصطفى -صلى الله عليه وسلم- كالعيسوية، فيكتفي في الأولين بقول لا إله إلا الله، وفي الثالث بقول محمد رسول الله، وفي الرابع بأحدهما، وفي الخامس بهما مع التبري عن كل دين يخالف دين الإسلام بدائع وآخر كراهية الدرر. (الدر المختار:ج:۱۳،ص:۲۱)

مَبْحَثٌ فِي اِشْتِرَاطِ التَّبَرِّيْ مَعَ الاتيانِ بِالشَّهَادَتين

اقرارِشہادتین کے ساتھ دیگرادیان سے اظہارِ براءت کی شرط ضروری یا نہ؟

درمیں علامہ حصکفیؒ نے کفار کی پانچویں قسم عیسویہ کے متعلق فرمایا ہے کہ اس جماعت پر مسلمان ہونے کا حکم اسی وقت لگایا جائے گا، جب وہ شہادتین کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کے مخالف تمام دین سے براءت کا اظہار کرے۔

علامہ شامیؒ نے اس کے ضمن میں شہادتین کے اقرار کے ساتھ دین اسلام کے مخالف تمام دین سے براءت کا اظہار کرنے کی شرط لگانے کے متعلق بحث کرتے ہوئے تبری مع الإتیانِ بالشہادتین کی وضاحت کی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن الہمامؒ نے مسایرہ میں ذکر کیا ہے کہ عیسوی کافر پر تبری کو شرط قرار دینا اس پر احکامِ اسلام جاری کرنے کے لئے ہے، فیما بینہ و بین اللہ ایمان کے تحقق کے لئے تبری کا اظہار شرط نہیں ہے۔اس لئے اگر وہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت عامہ کا اعتقاد رکھے اور لفظوں میں فقط توحید ورسالت کی گواہی دے تو وہ عند اللہ مؤمن سمجھا جائے گا، اگرچہ تبری کا اظہار نہ کیا ہو۔

پھر بدائع میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اگر کوئی عیسوی کافر شہادتین کا اقرار کرے تو اس کے مسلمان ہونے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ وہ اس دین سے براءت کا اظہار نہ کرے جس دین کو وہ مانتا ہے۔

اور محیط میں اس بات کا بھی اضافہ ہے کہ: اسے مسلمان قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے دین سے براءت کا اظہار کرنے کے ساتھ مذہبِ اسلام میں داخل ہونے کا اقرار نہ کرے اور مذہبِ اسلام میں داخل ہونے کا اقرار کی شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ براءت کا اظہار کرنے میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ یہودیت سے براءت کا اظہار کرکے نصرانیت میں داخل ہوجائے، اس لئے جب وہ براءت کے اظہار کے ساتھ وَدَخَلْتُ فی الإسلامِ بھی کہے گا تو یہ احتمال ختم ہوجائے گا۔

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ دَخَلْتُ فی الإسلامِ (یعنی میں اسلام میں داخل ہوگیا) کہے تو اس کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس دین سے براءت کا اظہار نہ کرے، جس کی وہ پیروی کرتا ہے؛ کیوں کہ اس کا یہ قول دَخَلْتُ فی الإسلامِ اس کے نئے سرے سے اسلام میں داخل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ (محیط کی بات پوری ہوئی) اور اسی کے مثل شرح السیر الکبیر میں مذکور ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ براءت کا اظہار کرنے کے ساتھ دَخَلْتُ فی دین الإسلامِ کہنے کی شرط لگانا مذکورہ احتمال (یعنی اپنے دین سے براءت کا اظہار کرکے دوسرے باطل مذہب میں چلے جانا) پائے جانے کی وجہ سے اس صورت میں تو ظاہر ہے جبکہ عیسوی کافر صرف اپنے دین سے براءت کا اظہار

کرے۔

ہاں! البتہ جب اس نے دینِ اسلام کے مخالف تمام دین سے براءت کا اظہار کر دیا تو مذکورہ احتمال نہ پائے جانے کی وجہ سے دَخَلْتُ فی دین الإسلامِ کہنے کی شرط لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اس نے جب دین اسلام کے مخالف تمام دین سے براءت کا اظہار کر دیا تو ظاہر ہے کہ وہ دینِ اسلام کو ہی اختیار کرے گا اس لئے کوئی احتمال ہی پیدا نہ ہوگا۔

اسی وجہ سے شارح علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں جب براءت کے اظہار کا ذکر کیا تو تبرّیٰ کے صیغے کے ساتھ دَخَلْتُ فی الاسلامِ کہنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ اگر اس نے شہادتین کا اقرار کیا اور بنی اسرائل وغیرہ کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے عام ہونے کی صراحت کر دی یا کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوق جن وانس کی طرف بھیجے ہوئے اللہ کے رسول ہیں؛ تو یہ بھی اظہارِ براءت کے لئے کافی ہوگا جیسا کہ علماء شافعیہؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے تنبیہ قائم کر کے اس میں اس کافر کے بارے میں تذکرہ کیا ہے جس کے لئے تبری کی شرط ہوگی۔

تنبیہ:

چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں فرمایا ہے کہ بلاشبہ براءت کی شرط لگانا اس کافر کے بارے میں ہے جو مسلمانوں کے درمیان میں رہ رہا ہو؛ البتہ جو کافر دارالحرب میں قیام پذیر ہو اور اس پر اگر کسی مسلمان نے حملہ کیا اس وقت اس نے زبان سے محمد رَسول اللہ بولا تو مسلمان سمجھا جائے گا یا دَخَلْتُ فی دین الإسلامِ یا

دین محمدٍ صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی میں دین اسلام میں داخل ہوگیا یا میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں داخل ہوا) کہا تو یہ اس کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے، پس اگر وہ شہادتین کا اقرار کرلے تو کیسے یہ اس کے ایمان کی دلیل نہ مانا جائے؟ یعنی اگر وہ شہادتین کا اقرار کرلے تو بدرجۂ اولیٰ یہ اس کے ایمان کی دلیل مانی جائے گی؛ کیوں کہ حملے کے وقت وقت میں تنگی ہے اور کافر نے ایسے وقت میں ان کلمات کو ذکر کر کے اس اسلام میں داخل ہونے کا ارادہ کیا ہے جو اس سے موجودہ قتل کو دور کردے، اس لئے اس کے قول کو اسی پر محمول کرتے ہوئے محض اس کے ان کلمات کو بولنے سے اس کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ (فتح القدیر کی بات پوری ہوئی)

سوال:

نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو اسلام لانے والے صحابہ سے تبرّی یا دَخَلْتُ فی الإسلامِ وغیرہ الفاظ نہیں بلواتے تھے اور شہادتین کو کافی سمجھتے تھے، پس ان چیزوں کو ضروری قرار دینا کیسے درست ہوگا؟۔

جواب:

بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے مسلمان ہونے کے لئے صرف شہادتین کا اقرار کرنے پر اکتفاء کیا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کفار سرے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے ہی منکر تھے جیسا کہ آگے آئے گا۔

پھر اے مخاطب تو اس بات کو بھی جان لے کہ اس سے فرقۂ عیسویہ کا مسئلہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جس عیسوی کافر کا کفر کسی امر ضروری کے انکار کی وجہ سے ہو

جیسا کہ شراب کا حرام ہونا تو اب اس کافر کے لئے ان تمام چیزوں سے براءت کا اظہار کرنا ضروری ہوگا جن کا وہ اعتقاد رکھتا ہے؛ کیوں کہ وہ کافر اپنے غلط اعتقاد (حرمتِ خمر کے انکار کے ساتھ) شہادتین کا اقرار کرتا ہے، اس لئے اس اعتقاد سے اس کے لئے براءت کا اظہار ضروری ہوگا جیسا کہ علماء شافعیہؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے اور یہ بات تو بدیہی ہے۔

مبحث في اشتراط التبري مع الإتيان بالشهادتين.

(قوله وفي الخامس بهما مع التبري إلخ) ذكر ابن الهمام في المسايرة، أن اشتراط التبري لإجراء أحكام الإسلام عليه لا لثبوت الإيمان فيما بينه وبين الله تعالى، فإنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤمنا عند الله تعالى. اهـ. ثم إن الذي في البدائع: لو أتى بالشهادتين لا يحكم بإسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه. وزاد في المحيط: لا يكون مسلما حتى يتبرأ من دينه مع ذلك ويقر أنه دخل في الإسلام لأنه يحتمل أنه تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية، فإذا قال مع ذلك ودخلت في الإسلام يزول هذا الاحتمال. وقال بعض مشايخنا: إذا قال دخلت في الإسلام يحكم بإسلامه وإن لم يتبرأ مما كان عليه لأنه يدل على دخول حادث منه في الإسلام اهـ ومثله في شرح السير الكبير. قلت: اشتراط قوله ودخلت في دين الإسلام ظاهر فيما إذا تبرأ من دينه فقط، أما إذا تبرأ من كل دين يخالف دين الإسلام فلا يحتاج إليه لعدم الاحتمال المذكور، فلذا لم يذكره الشارح مع صيغة التبري التي ذكرها. والظاهر أنه لو أتى بالشهادتين وصرح بتعميم الرسالة إلى بني إسرائيل وغيرهم أو قال أشهد أن محمدا رسول الله إلى كافة الخلق الإنس والجن يكفي عن التبري أيضا كما صرح به الشافعية.

[تنبيه] قال في الفتح: إن اشتراط التبري إنما هو فيمن بين أظهرنا منهم، وأما من في دار الحرب لو حمل عليه مسلم فقال محمد رسول الله فهو مسلم، أو قال دخلت في دين الإسلام أو دين محمد - صلى الله عليه وسلم - فهو دليل

إسلامه فكيف إذا أتى بالشهادتين لأن في ذلك الوقت ضيقا، وقوله هذا إنما أراد به الإسلام الذي يدفع عنه القتل الحاضر فيحمل عليه ويحكم به بمجرد ذلك. اهـ. قلت: وإنما اكتفى - عليه الصلاة والسلام - بالشهادتين لأن أهل زمنه كانوا منكرين لرسالته أصلا كما يأتي.

ثم اعلم أنه يؤخذ من مسألة العيسوي أن من كان كفره بإنكار أمر ضروري كحرمة الخمر مثلا أنه لا بد من تبرئه مما كان يعتقده لأنه كان يقر بالشهادتين معه فلا بد من تبرئه منه كما صرح به الشافعية وهو ظاهر. (الرد المحتار: ج: ۱۳، ص: ۲۵)

مَطْلَبٌ اَلْإِسْلَامُ يَكُوْنُ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ

اسلام بالفعل بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا

علامہ شامیؒ نے الاسلام یکون بالفعل الخ کے عنوان سے مطلب قائم کر کے اس میں یہ بیان کیا ہے کہ (کافر کا مسلمان ہونا جس طرح بالقول ثابت ہوتا ہے) اسی طرح کافر کا مسلمان ہونا بالفعل بھی ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اے مخاطب تو اس بات کو بھی جان لے کہ کافر کا اسلام بالفعل بھی ثابت ہوتا ہے یعنی کافر اگر کوئی ایسا فعل کرے، جو اس کے مسلمان ہونے پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ باجماعت نماز پڑھنا یا باجماعت نماز کا اقرار کرنا یا بعض مساجد میں اذان دینا یا حج کرنا یا مناسک حج میں حاضر ہونا؛ تو اس کافر کو مسلمان شمار کیا جائے گا ہاں! جماعت کے بغیر تنہا نماز پڑھنے، اور محض حج کا احرام باندھنے سے اس کا مسلمان ہونا ثابت نہ ہوگا اور وہ مسلمان میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ بحر میں مرقوم ہے۔ اور شارح علامہ حصکفیؒ نے اس مسئلے کو منظوم شکل میں کتاب الصلاۃ کے شروع میں ذکر کیا ہے اور علامہ شامیؒ نے بھی اس پر مطالب

شامی کتاب الصلاۃ: ۱/۷۴ پر فیما یصیر الکافِرُ بِہٖ مسلماً منَ الافعالِ کے عنوان سے مطلب قائم کر کے اس کی مکمل تفصیل بیان کی ہے اور علامہ شامیؒ نے وہاں اس مطلب میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ بالفعل اسلام کے ثابت ہونے میں عیسوی کافر اور دیگر کافروں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے افعال کرنا کافر کے لئے اسلام کی دلیل سمجھی جائے گی اور ایسے افعال کرنے والے کافر پر مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ورنہ حقیقی اسلام جو آخرت میں نجات دلانے والا ہے، اس کے لئے شہادتین کے اقرار کے ساتھ یا بغیر اقرار کے جیسا کہ ماسبق میں اس سلسلے میں اختلاف گزر چکا ہے، یقینِ صادق کا پایا جانا ضروری ہے۔

مطلب الإسلام یکون بالفعل کالصلاۃ بجماعۃ

[خاتمة] اعلم أن الإسلام يكون بالفعل أيضا كالصلاة بجماعة أو الإقرار بها أو الأذان في بعض المساجد أو الحج وشهود المناسك لا الصلاة وحده ومجرد الإحرام بحر وقدم الشارح ذلك نظما في أول كتاب الصلاة، وقدمنا الكلام عليه مستوفى وذكرنا هناك أنه لا فرق في الإسلام بالفعل بين العيسوي وغيره، والمراد أنه دليل الإسلام فيحكم على فاعل ذلك به، وإلا فحقيقة الإسلام المنجية في الآخرة لا بد فيها من التصديق الجازم مع الإقرار بالشهادتين أو بدونه على الخلاف المار (الرد المحتار: ۱۳/۲۹)

مَطْلَبٌ فی حُکْمِ مَنْ شَتَمَ دینَ مسلمٍ

کسی مسلمان کے دین کو گالیاں دینے والے کا حکم

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ جب تک کسی مسلمان کے کلام کو اچھے محمل پر محمول کرنا ممکن ہو اس وقت تک اس پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائے گا۔

اس ضمن میں علامہ شامیؒ حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ اس کا ظاہری معنٰی یہ ہے کہ

ایسے شخص کو اپنے اس کلام کی وجہ سے قتل کے مستحق ہونے اور اس کی بیوی کے اس سے جدا ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا، باقی توبہ کے ضروری ہونے اور تجدید ایمان یا عقوبت وغیرہ کے احکام اس پر ضرور جاری ہوں گے۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ کلام کی تاویل کر کے کفر کا حکم نہ لگانے کی مراد فقط پہلا امر ہے یعنی قتل کا مستحق ہونے کے اعتبار سے اس پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا؛ کیوں کہ ایسے شخص کے کلام کی کوئی تاویل کرنا ایک مسلمان سے قتل کو دور کرنے کے لئے ہے کہ شاید کہ مسلمان نے یہ کہہ کر اس معنٰی کا ارادہ کیا ہو۔

اور جہاں تک بیوی کی جدائیگی کا تعلق ہے تو مسلمان نے جب کوئی کفریہ کلام کیا تو اس صورت میں اسے تجدید نکاح کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ شارح علامہ حصکفیؒ آگے بیان کریں گے کہ جن کا ارتکاب کرنا بالاتفاق کفر ہے وہ مرتکب کے عمل اور نکاح کو باطل کر دے گا اور جس کے ارتکاب کرنے سے کفر کے صادر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو تو اس مرتکب شخص کو توبہ استغفار اور تجدید نکاح کا حکم دیا جائے گا۔ علامہ حصکفیؒ کی عبارت کے متعلق آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم میں یعنی تجدید نکاح کا حکم احتیاطی ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ دین مسلم پر سب وشتم کرنے والے کا حکم متفرع کرنا چاہتے ہیں اس لئے مطلبٌ فی حُکْمِ مَنْ شَتَمَ دِینَ مسلمٍ کا عنوان لگا کر فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ جن اشیاء سے کفر کے صادر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہو ان کے ارتکاب کی وجہ سے تجدید نکاح کا حکم دینا احتیاط کے طور پر ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کے کلام (أَنَّه لَایُکْفَرُ بِشَتَمِ دِینِ مسلمٍ) کا مطلب یہی ہے کہ کسی دوسرے مسلمان کے دین کو گالیاں دینے سے اسے کافر قرار

نہیں دیا جائے گا؛ یعنی مسلمان کے کلام کی تاویل ممکن ہونے کی وجہ سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

پھر آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جامع الفصولین میں دیکھا کہ صاحب جامع الفصولین اس پر کلام کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ دین مسلم پر سب و شتم کرنے والے کو کافر قرار دینا چاہیے؛ لیکن اس کے کلام کی تاویل کرنا اس طرح ممکن ہے کہ سب وشتم کرنے والے کی مراد اس مسلمان کے اخلاقِ رذیلہ وردئیہ اور اس کے معاملات قبیحہ کو بیان کرنا ہو۔ حقیقی دین اسلام کو سب وشتم کرنا نہ ہو، لہٰذا اس لئے ایسی صورت میں اسے کافر قرار نہ دینا چاہئے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) جامع الفصولین کی بات پوری ہوئی۔ اور نور العین میں بھی اس کو ثابت رکھا ہے۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل کا مطلب یہ ہوا کہ دینِ مسلم پر سب وشتم کرنے والے پر فسخِ نکاح کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور فسخ نکاح کا حکم نہ لگانے میں وہ تفصیل جاری ہوگی جو ہم نے سابق میں نقل کی یعنی ایسا امر ہو جس پر کفر کا حکم اتفاقی ہو تو کفر اور بطلانِ نکاح کا حکم ہوگا۔

اور جہاں تک اسے تجدید نکاح کا حکم دینے کا تعلق ہے تو تجدید نکاح کا حکم دینے میں ہی احتیاط ہے، خصوصاً ان احمق بیوقوف اور رذیل لوگوں کے حق میں جو ایسے کلمے سے سب وشتم کرتے رہتے ہیں؛ کیوں کہ ان کے دلوں میں کسی مسلمان کو سب وشتم کرتے وقت یہ خیال ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ دینِ اسلام کو سب وشتم کرتے ہیں

اور خیریہ میں ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جسے حاکم نے کہا اِرْضَ بالشرَعِ (کہ تو شریعت سے راضی ہوجا) تو اس نے جواب دیا لاأقبل (کہ میں اس کو قبول نہیں کرتا ہوں) تو کسی مفتی نے اس کے کافر ہونے اور اس سے

اس کی بیوی کے جدا ہونے کا فتویٰ دے دیا،تو کیا اس طرح کہنے سے اس کا کفر ثابت ہوجاتا ہے؟ تو صاحب خیریہ نے جواب دیا کہ عالم کو اہلِ اسلام کو کافر قرار دینے میں جلدی نہیں کرنی چاہیے اور پوری تفصیل بحر میں تحریر فرمائی ہے اور صاحب بحر کی یہ تحریر اسی باب کے مطلب مایُشَکُّ فی أنّہ ردَّۃٌ لایُحْکَمُ بھا کے تحت گزر چکی ہے اور صاحب خیریہ نے اس سے پہلے اس جیسے مسئلے میں اس طرح لا أقبل سے جواب دینے والے شخص کے بارے میں تعزیر اور سزا کے واجب ہونے کا جواب دیا ہے

مطلب في حكم من شتم دين مسلم

ثم إن مقتضى كلامهم أيضا أنه لا يكفر بشتم دين مسلم: أي لا يحكم بكفره لإمكان التأويل. ثم رأيته في جامع الفصولين حيث قال بعد كلام أقول: وعلى هذا ينبغي أن يكفر من شتم دين مسلم، ولكن يمكن التأويل بأن مراده أخلاقه الرديئة ومعاملته القبيحة لا حقيقة دين الإسلام، فينبغي أن لا يكفر حينئذ، والله تعالى أعلم اهـ وأقره في [نور العين] ومفهومه أنه لا يحكم بفسخ النكاح، وفيه البحث الذي قلناه.

وأما أمره بتجديد النكاح فهو لا شك فيه احتياطا خصوصا في حق الهمج الأرذال الذين يشتمون بهذه الكلمة فإنهم لا يخطر على بالهم هذا المعنى أصلا. وقد سئل في الخيرية عمن قال له الحاكم ارض بالشرع فقال لا أقبل فأفتى مفت بأنه كفر وبانت زوجته فهل يثبت كفره بذلك؟ فأجاب: بأنه لا ينبغي للعالم أن يبادر بتكفير أهل الإسلام إلى آخر ما حرره في البحر. وأجاب قبله في مثله بوجوب تعزيره وعقوبته (الرد المحتار: ۱۳/۳۰)

مطلبٌ تَوْبَۃُ الیَأسِ مقبولَۃٌ دونَ ایمانِ الیَأسِ

حالتِ یاس میں توبہ مقبول ہے ایمان مقبول نہیں۔

حالتِ یاس میں توبہ کے مقبول ہونے اور ایمان کے مقبول نہ ہونے کے متعلق تفصیلی کلام مطالب شامی کتاب الصلاۃ: ۲/۳۲۸ پر مطلبٌ فی

قبولِ توبۃِ الیاسِ کے تحت گزر چکا ہے۔

مطلبٌ أجمعوا علٰی کفر فرعون

فرعون کے کفر پر فقہاء کا اجماع

اوپر کے مطلب میں ایک بات یہ بھی مذکور ہے کہ حالتِ یاس میں ایمان لانے والے کے ایمان کے معتبر ہونے میں اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ غرغرہ کی حالت میں اور ہلاک و برباد کردینے والے عذاب کا معاینہ کر لینے کے بعد کسی شخص کا ایمان لانا اس کو فائدہ نہ دے گا، یعنی اب ان حالات میں اس کا ایمان معتبر نہ ہوگا؛ کیوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ان کے ایمان لانے نے ان کو فائدہ نہیں دیا جب انہوں نے ہمارے عذاب کو دیکھ لیا (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوبأسَنَا) (سورۂ غافر:۸۵)

اس پر علامہ شامیؒ فرعون کے کفر پر فقہاء کا اجماع نقل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک چوں کہ حالت یاس میں ایمان لانا معتبر نہیں ہے، اسی لئے فرعون کے کفر پر تمام فقہاء کا اجماع ہے؛ کیوں کہ فرعون نے حالت یاس میں ایمان قبول کیا تھا جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ترمذی شریف میں سورۂ یونس کی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ نے فرعون کو غرقاب کیا تو اس نے کہا: اٰمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ الَّا الَّذِی اٰمَنَتْ بِهِ بَنُوْا إِسْرَاءِيلَ (سورۂ یونس:۹۰) ''میں ایمان لایا اس بات پر کہ اس ہستی کے سوا کوئی معبود نہیں جس پر بنی اسرائیل ایمان رکھتے ہیں'' جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا: اے محمد! صلی اللہ علیہ وسلم کاش کہ آپ وہ منظر بھی دیکھ لیتے جب میں دریا کا کیچڑ ہاتھ میں لئے ہوئے تھا اور اس کو فرعون کے منہ میں ٹھونس رہا تھا، اس اندیشہ سے کہ کہیں اس کو

رحمتِ الٰہی نہ پالے'' (تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑی حیرت ہوئی)۔

فرعون کے کفر کے سلسلے میں امام عارف محقق محیی الدین ابنِ عربیؒ نے اپنی کتاب الفتوحات میں اختلاف کیا ہے۔

علامہ ابن حجر ہیتمیؒ زواجر میں اس قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بلاشبہ ہم یہ کہنے والے (یعنی امام عارف محقق محیی الدین ابنِ عربیؒ) کی جلالتِ علمی کا اعتقاد رکھتے ہیں؛ لیکن ان کا یہ قول مردود ہے (ان کی لکھی ہوئی بات درست ہی ہو یہ ضروری نہیں) کیوں کہ عصمت فقط انبیاء علیہم السلام کے لئے ہی ہے، اور ابن عربی معصوم نہیں، لہٰذا ان سے اس معاملہ میں غلطی ہوئی ہے۔ علاوہ اس کے علامہ محیی الدین ابنِ عربیؒ سے ان کی بعض کتابوں میں فرعون کے ہامان اور قارون کے ساتھ جہنمی ہونے کی صراحت منقول ہے، لہٰذا جب امام محیی الدین ابن عربیؒ کے کلام میں اختلاف ہے تو ایسی صورت میں جو کلام ادلۂ ظاہرہ کے موافق ہوگا اس کو اختیار کیا جائے گا اور جو ادلۂ ظاہرہ کے مخالف ہوگا اس سے اعراض کیا جائے گا پھر اس کے رد میں علامہ ابن حجر ہیتمیؒ نے زواجر میں طویل بحث کی ہے۔

مطلب أجمعوا على كفر فرعون

ولذا أجمعوا على كفر فرعون كما رواه الترمذي في تفسيره في سورة يونس وإن خالف في ذلك الإمام العارف المحقق سيدي محيي الدين بن عربي في كتابه الفتوحات.

قال العلامة ابن حجر في الزواجر: فإنا وإن كنا نعتقد جلالة قائله فهو مردود، فإن العصمة ليست إلا للأنبياء مع أنه نقل عن بعض كتبه أنه صرح فيها بأن فرعون مع هامان وقارون في النار. وإذا اختلف كلام إمام فيؤخذ بما يوافق الأدلة الظاهرة ويعرض عما خالفها ثم أطال في بيان رده. (رد المحتار: ۱۳/۳۳)

مطلبٌ فی استثناءِ قومِ یونس

حالتِ یاس میں قومِ یونس علیہ السلام کا ایمان قبول ہونے کا استثناء

نیز زواجر میں علامہ ابن حجر ہیتمیؒ نے حالتِ یاس میں حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کا ایمان مقبول ومعتبر ہونے کا استثناء بھی ذکر کیا ہے کہ حالتِ یاس میں ایمان کے مقبول ومعتبر ہونے سے حضرت یونس علیہ السلام کی قوم اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان (إلا قوْمَ یونس) کی وجہ سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ اس آیت میں حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کا استثناء استثناءِ متصل ہے، یعنی عذاب کا معاینہ کر لینے بعد جن قوموں کے ایمان لانے نے انہیں فائدہ نہیں دیا، ان میں حضرت یونس علیہ السلام کی قوم بھی داخل تھی؛ لیکن عذاب کا معاینہ کر لینے کے بعد بھی اللہ تبارک وتعالیٰ نے ان کے ایمان لانے کو قبول کرلیا اور ان سے عذاب کو دور کر دیا اور حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کو دیگر قوموں سے مستثنیٰ قرار دیا۔

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيمانُهَا اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ، لَمَّا اٰمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِى الحياةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهم اِلٰى حين۔ (سورہ یونس: ۹۸)

ترجمہ: بس ایسا کیوں نہ ہوا کہ کوئی بستی ایمان لے آئی تو اس کا ایمان لانا اس کو نفع دیتا سوائے حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کے جب وہ ایمان لائے تو ہم نے دنیوی زندگی میں ان پر سے رسوائی کا عذاب ہٹا دیا اور ایک مدت تک ان کو مزے میں رکھا۔ اور یونس علیہ السلام کی قوم کے ہلاک و برباد کر دینے والے عذاب کا معاینہ کر لینے کے بعد بھی ان کے ایمان کے معتبر اور مقبول ہونے کے متعلق بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ یہ ان کے نبی حضرت یونس علیہ السلام کی کرامت وخصوصیت کی وجہ سے تھا، لہٰذا دیگر لوگوں کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مطلب في استثناء قوم يونس

وذكر أيضا أنه يستثنى من إيمان اليأس قوم يونس - عليه السلام -، لقوله تعالى - {إلا قوم يونس} [يونس: ٩٨] - الآية، بناء على أن الاستثناء متصل، وأن إيمانهم كان عند معاينة عذاب الاستئصال، وهو قول بعض المفسرين بجعله كرامة وخصوصية لنبيهم فلا يقاس عليها. (رد المحتار: ١٣/٣٤)

مطلبٌ في إحياء أَبَوَيِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بعد مَوْتِهِمَا

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو مرنے کے بعد زندہ کرنا

علامہ شامیؒ نے اوپر کے مطلب میں زواجر کے حوالے سے حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کے متعلق ذکر کیا تھا کہ حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کا حالت یاس میں ایمان کا معتبر ومقبول ہونا یہ حضرت یونس علیہ السلام کی کرامت وخصوصیت کی وجہ سے تھا۔

اسی کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے مطلبٌ في إحياءِ أَبَوَيِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بعد موتهما کا عنوان قائم کر کے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو برائے ایمان زندہ کر کے اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شرف وکرامت عطا کرنے کو ذکر کیا ہے نیز اسی کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کے انتقال کے بعد انہیں دوبارہ زندہ کرنے کی حقیقت کو بھی واضح کیا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اے مخاطب تو اس بات سے باخبر نہیں ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کے والدین کو زندہ کر کے کرامت سے نوازا حتی کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین آپ پر ایمان لائے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے جس کو علامہ قرطبی اور ابن ناصر الدین حافظ الشام

وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام واعزاز کی وجہ سے خلافِ قاعدہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین نے انتقال کے بعد بھی ایمان لاکر فائدہ اٹھایا جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے بنی اسرائل کے مقتول کو زندہ کیا تاکہ وہ اپنے قاتل کا پتہ بتلائے، اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام بھی مردوں کو زندہ کرتے تھے اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ السلام کے ہاتھوں ایک مردہ جماعت کو زندہ کیا اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سورج کو اس کے غروب ہوجانے کے بعد دوبارہ واپس لوٹا دیا حتی کہ حضرت علی کرّم اللہ وجھہ نے عصر کی نماز پڑھی جیسا کہ علامہ طحاویؒ نے طحاوی فی بیانِ مشکل الآثار میں حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ تعالیٰ عنھا سے روایت کی ہے کہ حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ تعالیٰ عنھا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں اپنا سر مبارک رکھ کر سوئے ہوئے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی اور سورج غروب ہو چکا تھا اور اب تک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز باقی تھی، تو حضور صلی اللہ عیہ وسلم نے فرمایا (یا علی أصَلَّیْتَ) کہ اے علی! کیا تم نے نماز پڑھ لی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعاء کی (أَللّٰھُمَ إِنَّ عَلِیًّا کانَ فی طَاعَتِک وَطاَعَۃِ رسولِکَ فاردد علیہ الشَّمسَ) کہ اے اللہ! بیشک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تیری اور تیرے رسول کی اطاعت کی تو حضرت علیؓ کے لئے سورج کو دوبارہ واپس لوٹا دے۔

لہٰذا جس طرح سورج اور وقت کو اس کے فوت ہوجانے کے بعد دوبارہ ان کو لوٹا کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اکرام کیا گیا اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

والدین کو دوبارہ زندگی دے کر اور ایمان لانے کا وقت گزر جانے کے بعد دوبارہ ایمان کا وقت لوٹا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اعزاز واکرام کیا گیا۔

اور یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان (ولا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الجحیم) کہ آپ سے جہنمیوں کے متعلق نہیں پوچھا جائے گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے بارے میں نازل ہوا ہے، یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اور مسلم شریف کی حدیث جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (أبی وَأبُوکَ فی النارِ) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہونے سے پہلے فرمایا تھا اور ممکن ہے کہ زندہ کرنے کا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد فرمانے کے بعد پیش آیا ہو؛ کیوں کہ زندہ کرنے کا واقعہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا تھا جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس سلسلے میں مکمل کلام باب نکاحِ الکافر میں مطلب فی الکلامِ عَلیٰ أَبَوَي النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے تحت بیان کردیا ہے۔ تفصیل کے لئے مطالب شامی کتاب النکاح، مطلبٌ فی الکلامِ علی أبوی النبیِّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صفحہ ۱۹۷ کا مطالعہ کیا جائے۔

نوٹ:

علامہ شامیؒ کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے جیسا کہ کتاب النکاح مطلبٌ فی الکلامِ أَبَوَي النّبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے ذکر کردیا ہے اور اس حدیث کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ متقدمین علماء کے نزدیک اغلب بات یہی ہے کہ یہ حدیث منکر بہت ضعیف یا موضوع ہے۔

مطلب في إحياء أبوي النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد موتهما

ألا ترى أن نبينا - صلى الله عليه وسلم - قد أكرمه الله تعالى بحياة أبويه له حتى آمنا به كما في حديث صححه القرطبي وابن ناصر الدين حافظ الشام وغيرهما، فانتفعا بالإيمان بعد الموت على خلاف القاعدة إكراما لنبيه - صلى الله عليه وسلم - كما أحيا قتيل بني إسرائيل ليخبر بقاتله. وكان عيسى - عليه السلام - يحيي الموتى، وكذلك نبينا - صلى الله عليه وسلم - أحيا الله تعالى على يديه جماعة من الموتى. وقد صح أن الله تعالى رد عليه - صلى الله عليه وسلم - الشمس بعد مغيبها حتى صلى علي كرم الله وجهه العصر، فكما أكرم بعود الشمس والوقت بعد فواته فكذلك أكرم بعود الحياة ووقت الإيمان بعد فواته. وما قيل إن قوله تعالى :ولا تسأل عن أصحاب الجحيم [البقرة: ١١٩]- نزل فيهما لم يصح وخبر مسلم :أبي وأبوك في النار «، كان قبل علمه اهـ ملخصا وقدمنا تمام الكلام على ذلك في باب نكاح الكافر (رد المحتار: ۱۳/۳۵)

مطلبٌ مُهِمٌّ فی حُکْمِ سَابِّ الأنبیاءِ

انبیاء علیہم السلام کو گالی دینے والے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان اگر مرتد ہوجائے اور اگر توبہ کرے تو اس کی توبہ مقبول ہوگی، ہاں! چندلوگوں کی توبہ قبول نہ ہوگی؛ ان میں سے ایک وہ شخص بھی ہے جو انبیاء علیہم السلام میں سے کسی نبی کو گالی گلوچ کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیا گیا ہو تو اس کی توبہ قبول نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کو حدّاً قتل کیا جائے گا اور اس کی توبہ مطلقاً (یعنی وہ بذاتِ خود توبہ کرتے ہوئے آئے یا اس کی توبہ پر شہادت دی گئی ہو) قبول نہیں کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے اس کے تحت یہ مطلب قائم کرکے اس میں قتل کرنے اور توبہ کے مقبول نہ ہونے کی وجہ بیان فرمائی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی جزاء قتل ہے اور قتل کرنا یہ حد کے طور پر ہے اور حد توبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے متن میں فإنہ یُقْتَلُ حَدًا پر ولاتُقْبَلُ توْبتُه کا عطف کیا ہے اور یہ عطف تفسیر ہے اور یہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ تو اس کے حق میں دنیا کا حکم ہے، رہا اللہ کے یہاں تو اس کی توبہ مقبول ہے جیسا کہ بحر میں ہے۔

پھر اے مخاطب! تو یہ بات بھی جان لے کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے اسے درر اور بزازیہ کی عبارت کی اتباع میں ذکر کیا ہے، ورنہ عنقریب اس کے برخلاف ذکر کریں گے اور اس کی تحقیق آگے آئے گی۔ اور اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف آگے کے مطلب میں بیان کیا گیا ہے۔

(وَكُلُّ مُسْلِمٍ ارْتَدَّ فَتَوْبَتُهُ مَقْبُولَةٌ إلَّا) جَمَاعَةٌ مَنْ تَكَرَّرَتْ رِدَّتُهُ عَلَى مَا مَرَّ وَ (الْكَافِرُ بِسَبِّ نَبِيٍّ) مِنْ الْأَنْبِيَاءِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ حَدًّا

(قوله فإنه يقتل حدا) يعني أن جزاءه القتل على وجه كونه حدا، ولذا عطف عليه قوله ولا تقبل توبته لأن الحد لا يسقط بالتوبة فهو عطف تفسير؛ وأفاد أنه حكم الدنيا، أما عند الله تعالى فهي مقبولة كما في البحر. ثم اعلم أن هذا ذكره الشارح مجاراة لصاحب الدرر والبزازية، وإلا فسيذكر خلافه ويأتي تحقيقه

مَطْلَبٌ مُهِمٌّ فِي حُكْمِ سَابِّ الشَّيْخَيْنِ

شیخین (حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما) کو گالیاں دینے والے کا حکم

در مع التنویر میں بحوالہ بحر وجوہرہ سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے شیخین (حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ) کو گالیاں دی یا ان دونوں پر طعن کیا تو وہ کافر ہو گیا اور ایسے شخص کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی (یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا) اور علامہ دبوسیؒ

اور ابو اللّیثؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور یہی فتویٰ کے لئے مختار قول ہے۔

اور صاحب اشباہ نے اشباہ میں اسی پر جزم کیا ہے اور مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے بھی یہ کہتے ہوئے اس کو قائم اور ثابت رکھا ہے کہ شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کی توبہ کا قبول نہ ہونا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے والے کی توبہ کے قبول نہ ہونے کے قول کو تقویت دیتا ہے۔ (یعنی جب شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دینے والے کی توبہ تو بدرجۂ اولیٰ قبول نہ ہوگی)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے اسی قول پر افتاء اور قضاء میں اعتماد کرنا چاہئے؛ لیکن نہر میں صاحب نہر نے بیان کیا ہے کہ جوھرہ کے اصل متن میں اس قول کا کوئی وجود نہیں ہے؛ البتہ جوھرہ کے بعض نسخوں کے حاشیے میں یہ قول موجود تھا، اس لئے اصل متن کے ساتھ اس کو لاحق کردیا گیا حالانکہ اس قول کا اپنے ماقبل سے کوئی ربط وتعلق نہیں ہے۔ (نہر کی بات پوری ہوئی)

اس ضمن میں علامہ شامیؒ نے مطلبٌ فی حُکْمِ سَابِّ الشَّیخَیْنِ کا عنوان قائم کرکے اس میں شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کا حکم نیز بحر میں بحوالہ جوھرہ بیان کردہ قول (شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کی توبہ کا قبول نہ ہونا) کی وضاحت فرمائی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سید حمویؒ نے اشباہ کے حاشیہ میں کہا ہے کہ النہر الفائق کے مصنف عمر بن نجیمؒ سے منقول ہے کہ ان کے بھائی (صاحبِ بحر) نے شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کے بارے میں فتویٰ دیا تو ان سے اس نقل (دلیل) کا مطالبہ کیا گیا تو اس کی نقل صرف جوھرہ کے حاشیہ میں پائی گئی اور یہ واقعہ

آدمی کو جلا دینے کے بعد پیش آیا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جوھرہ کے عام نسخوں میں شیخینؓ پر سب وشتم کرنے سے عدمِ قبولِ توبہ والے قول کے ثابت ہونے کو بالفرض مان لیا جائے تب بھی توبہ قبول نہ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے؛ کیوں کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک انبیاء علیہم السلام پر سب وشتم کرنے والے کی توبہ قبول ہے[۱] (تو شیخینؓ پر سب وشتم کرنے والے کی توبہ تو بدرجۂ اولیٰ قبول ہوگی) ہاں! مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب انبیاءؑ پر سب وشتم کرنے والے کے بارے میں عدمِ قبولِ توبہ کا ہے۔

لہٰذا جب معاملہ اسی طرح ہے (یعنی انبیاء علیہم السلام پر سب وشتم کرنے والے کی توبہ قبول ہے) تو جس شخص نے شیخینؓ پر سب وشتم کیا اس کی توبہ قبول نہ

[۱] (قوله لكن صرح في آخر الشفاء إلخ) هذا استدراك على ما في فتاوى المصنف. وعبارة الشفاء هكذا: قال أبو بكر بن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أن من سب النبي - صلى الله عليه وسلم - يقتل، وممن قال ذلك مالك بن أنس والليث وأحمد وإسحاق، وهو مذهب الشافعي، وهو مقتضى قول أبي بكر - رضي الله تعالى عنه -، ولا تقبل توبته عند هؤلاء، وبمثله قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وأهل الكوفة والأوزاعي في المسلم، لكنهم قالوا هي ردة. وروى مثله الوليد بن مسلم عن مالك. وروى الطبري مثله عن أبي حنيفة وأصحابه فيمن تنقَّصه - صلى الله عليه وسلم - أو برئ منه أو كذبه. اهـ.
وحاصله أنه نقل الإجماع على كفر الساب، ثم نقل عن مالك ومن ذكر بعده أنه لا تقبل توبته. فعلم أن المراد من نقل الإجماع على قتله قبل التوبة. ثم قال: وبمثله قال أبو حنيفة وأصحابه إلخ أي قال إنه يقتل يعني قبل التوبة لا مطلقا ولذا استدرك بقوله لكنهم قالوا هي ردة: يعني ليست حدا (رد المحتار: ۱۳/۴۲۶)

ہونے کے قول کی کوئی وجہ نہیں ہے؛ بلکہ جہاں تک مجھے علم ہے ائمہ میں سے کسی سے عدم قبولِ توبہ کی بات ثابت نہیں ہے۔ اور اس قول کو عمر بن نجیم سے سید ابو سعود ازہری نے اشباہ کے حاشیے میں نقل کیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: البتہ بزازیہ میں بحوالہ خلاصہ منقول ہے کہ رافضی اگر شیخینؓ کو گالیاں دیتا ہے اور ان پر لعن طعن کرتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر حضرت علیؓ کو شیخینؓ (حضرت ابوبکر وعمرؓ) پر افضل قرار دیتا ہو تو وہ بدعتی ہے۔ لیکن یہ بات یعنی رافضی کا کفر یا بدعت عدم قبول توبہ کو مستلزم نہیں، علاوہ اس کے یہ بھی ہے کہ سبِ شیخینؓ کی وجہ سے رافضی پر کفر کا حکم بھی مشکل ہے؛ کیوں کہ اہل بدعت کے متعلق اختیار میں ہے کہ ائمہ کرام تمام اہل بدعت کے گمراہ ہونے اور ان کے خطا کار ہونے پر متفق ہیں اور صحابہ میں سے کسی کو گالی دینا اور ان کے ساتھ بغض رکھنا کفر نہ ہوگا؛ البتہ ایسے شخص کو گمراہ قرار دیا جائے گا الخ۔

مسلمانوں کے جانوں اور ان کے اموال کو حلال سمجھنے والے خوارج کا حکم

اور فتح القدیر میں خوارج کے متعلق مذکور ہے کہ بلا شبہ جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک ان خوارج کا حکم جو مسلمانوں کے خون اور ان کے اموال کو حلال سمجھتے ہوں اور صحابہؓ کی تکفیر کرتے ہوں ان کا حکم باغیوں کا ہے، یعنی جمہور فقہاء ومحدثین ایسے خوارج کو باغی قرار دیتے ہیں۔

اور بعض محدثین نے ان خوارج کو مرتد قرار دیا ہے۔ اور ابن منذرؒ کہتے ہیں کہ میں کسی کو نہیں جانتا جس نے خوارج کو کافر قرار دینے میں محدثین کی موافقت کی ہو اور خوارج کو کافر قرار دینے میں کسی کا محدثین کی موافقت نہ کرنا یہ خوارج کے کافر نہ ہونے پر فقہاء کا اجماع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے۔

اور محیط میں مذکور ہے کہ بعض فقہاء اہل بدعت میں سے کسی کو کافر قرار نہیں دیتے ہیں اور بعض فقہاء ان بعض بدعتی کو کافر قرار دیتے ہیں جنہوں نے اپنی بدعت کے ذریعہ دلیلِ قطعی کی مخالفت کی ہے اور اس دوسرے قول کو اکثر اہل سنت کی طرف منسوب کیا ہے۔؛لیکن نقل اول یعنی اہل بدعت کو کافر قرار نہ دینا زیادہ اثبت ہے۔

اور ابن منذر مجتہدین کے کلام کی نقل کو زیادہ جانتے ہیں، ہاں! اہل مذہب کے کلام میں اکثر تکفیر ملتی ہے، لیکن یہ تکفیر مجتہدین فقہاء کے کلام میں سے نہیں ہے بلکہ وہ غیر مجتہدین فقہاء کے کلام میں ہے اور غیر فقہاء کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور مجتہدین فقہاء سے تو وہی بات منقول ہے جو ہم نے اوپر ذکر کر دی یعنی اہل بدعت کا کافر نہ ہونا۔ (فتح کی بات پوری ہوئی)۔

اور فقہاء کے اہل بدعت کو کافر قرار نہ دینے کی مزید وضاحت اس بات سے بھی ہوتی ہے جس کی فقہاء نے اپنی کتابوں کے متون وشروحات میں اپنے اس قول سے صراحت کی ہے کہ حضراتِ سلف کو علانیہ گالیاں دینے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اہلِ اھواء کی گواہی قبول کی جائے گی؛ البتہ فرقۂ خَطَّابیہ کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اہل اھواء اور خطابیہ سے کون مراد ہے؟

اہل اھواء سے مراد وہ اہل قبلہ ہیں جن کا عقیدہ اہل سنت جیسا نہیں ہوگا، اور وہ فرقۂ جبریہ قدریہ روافض خوارج معطلہ اور مشبہ ہیں اور ان فرقوں میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں اس اعتبار سے اہل اھواء کے کل بہتر (۷۲) فرقے ہیں۔

اور خطابیہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو ابوالخطاب اسدی کی پیروی کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ ائمہ انبیاء ہیں اور ابوالخطاب ان تمام کا نبی ہے اور یہ لوگ

اپنے مخالف گروہ کے خلاف اپنے موافق گروہ کے حق میں ظلم و زیادتی کی گواہی کو حلال سمجھتے ہیں۔

اور ابن ملکؒ نے شرحِ مجمع میں فرمایا ہیں کہ اسلاف کو اعلانیہ گالیاں دینے والے کی شہادت رد کر دی جائے گی؛ کیوں کہ وہ اعلانیہ طور پر فسق کا ارتکاب کرتا ہے اور اہل اھواء میں سے فرقۂ جبریہ قدریہ روافض خوارج مشبہ اور معطّلہ کی شہادت قبول کی جائے گی۔(ابن ملک کی بات پوری ہوئی)۔

اور علامہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے کہ جو اسلاف کو علانیہ گالیاں دیتا ہو؛اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی یعنی جو اسلاف میں سے صالحین کو گالیاں دیتا ہو اور صالحین سے مراد صحابہ اور تابعین ہیں، کیوں کہ یہ چیزیں اس کے قصورِ عقل اور اس کی مروّت کی قلت پر دلالت کرتی ہیں اور جو ان جیسی اشیاء سے یعنی علانیہ سب و شتم کرنے سے نہیں رکتا ہے وہ عادۃً جھوٹ سے بھی باز نہیں رہ سکتا برخلاف اگر مخفی طور پر گالیاں دیتا ہو۔(علامہ زیلعی کی بات پوری ہوئی)

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کسی نے بھی اسلاف کو گالیاں دینے والے کی شہادت کے قبول نہ ہونے کی علت کفر کو قرار نہیں دیا ہے۔ہاں! البتہ فقہاء نے فرقۂ خطابیہ کو توبہ کے قبول ہونے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے کیوں کہ وہ جھوٹی شہادت کو اپنے افراد کے لئے یا حالف کے لئے جائز سمجھتے ہیں

اور اسی طرح محدثین نے اہل اھواء کی روایت کو قبول کرنے کی صراحت کی ہے، چنانچہ یہ حکم اس شخص کے بارے میں ہے جو عام صحابہ کو گالیاں دیتا ہے اور اپنی فاسد تاویل کی بناء پر ان کی تکفیر کرتا ہے۔لہٰذا اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ صاحب خلاصہ نے جو خلاصہ میں شیخین کو گالیاں دینے والے اور ان پر لعن طعن کرنے والے

رافضی کو کافر قرار دیا ہے یہ قول ضعیف اور متون و شروح کے مخالف ہے ؛ بلکہ فقہاء کے اجماع کے مخالف ہے جیسا کہ اے مخاطب تو نے سن لیا۔

اور ملّا علی قاریؒ نے خلاصہ کے اس قول کے رد میں ایک رسالہ بھی تالیف کیا ہے اور اس سے تجھ کو قطعی طور پر معلوم ہو جائے گا کہ جو قول جوہرہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی شیخینؓ کو گالیاں دینے والے کا کافر ہونا اور اس کی توبہ کا قبول نہ ہونے کے قول کے جوھرہ میں موجود ہونے کو بالفرض مان لیا جائے) یہ باطل ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور نہ ہی اس پر عمل جائز ہے۔

اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی مسئلے میں کفر کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو اگر چہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہی ہو تو اس صورت میں مفتی پر ضروری ہے کہ وہ عدمِ تکفیر والی وجہ کو اختیار کرے تو یہاں اجماع کے مخالف تکفیر والے قول کی طرف کیسے مائل ہوسکتا ہے، چہ جائے کہ مفتی کا میلان ایسے شخص کے قتل کی طرف ہو جس نے توبہ کر لی ہو۔

اور ماسبق میں یہ بھی گزر چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کرنے والے شخص کی توبہ کے قبول ہونے نہ ہونے کے بارے میں صحیح مذہب توبہ کے قبول ہونے کا ہے تو پھر شیخینؓ کو سب وشتم کرنے والے شخص کی توبہ کیسے قبول نہیں ہوسکتی ہے۔

اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے شیخینؓ کو گالیاں دینے والے شخص کے بارے میں قتل کا فتویٰ دینے میں انتہائی تساہل سے کام لیا ہے، حالانکہ انہوں نے ماسبق میں اپنے متعلق فرمایا تھا کہ میں نے اپنے اوپر اس بات کو لازم کرلیا ہے کہ میں کتب فتاویٰ میں مذکور کفریہ الفاظ میں سے کسی کا ارتکاب کرنے سے کفر کا

فتویٰ نہیں دونگا۔

ہاں ! اس شخص کو کافر قرار دینے میں کوئی شک نہیں جس نے سیدہ حضرت عائشہؓ پر تہمت لگائی یا حضرت ابوبکرؓ کے صحابی ہونے کا انکار کیا یا حضرت علیؓ کے بارے میں الٰہ ہونے کا اعتقاد رکھا یا اس بات کا اعتقاد رکھا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے وحی پہچانے میں غلطی کی یا اسی کے مانند قرآن کے مخالف صریح کفریہ باتوں کا اعتقاد رکھے لیکن اگر وہ توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس بحث کا خلاصہ ہے جو ہم نے اپنی کتاب تنبیہ الولاۃِ والحکامِ میں تحریر کی ہے اور اگر اے مخاطب تجھے زیادہ تفصیل مطلوب ہو تو اس کتاب کی مراجعت کرلے اور اسی پر اعتماد کر؛ کیوں کہ اس میں مذکور بحث سمجھنے والے کے لئے کافی ہے۔

اور خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے والے کے کفر اور اس کے قتل کے مباح ہونے میں کوئی شک وتردد نہیں ہے اور یہی ائمہ اربعہؒ سے منقول ہے اور اختلاف تو صرف اس صورت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب و شتم کرنے والا اگر مسلمان ہوجائے تو اس کی توبہ قبول ہوگی یا نہیں؟ تو ائمۂ احناف کے نزدیک ایسے شخص کی توبہ قبول کی جائے گی اور یہی ائمۂ شافعیہ کا مشہور قول ہے اور ائمۂ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کی توبہ قبول نہیں ہے، اور توبہ کے قبول نہ ہونے کی بنیاد ان ائمہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ قتل کرنا حد ہے یا نہیں؟[۱] اور ایسا

[۱] یعنی جو لوگ حد مانتے ہیں وہ عدم قبول توبہ کے قائل ہیں کیوں کہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی معلوم ہوا کہ توبہ کا کوئی اعتبار نہیں اور جو قتل کو حد نہیں بلکہ تعزیر مانتے ہیں وہ قبول توبہ کے قائل ہیں کیوں کہ تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ واللہ اعلم

رافضی جو شیخین رضی اللہ عنہما کو گالیاں دیتا ہے لیکن سیدہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر تہمت نہیں لگاتا ہے اور نہ ہی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا انکار کرتا ہے اور اسی طرح دیگر چیزوں سے بھی احتیاط کرتا ہے تو وہ کافر نہیں ہے کہ اس کی توبہ قبول نہ ہو بلکہ وہ گمراہ اور بدعتی ہے اور اس کی مکمل بحث انشاء اللہ تعالیٰ باب البغاۃ کے شروع میں آئے گی۔

(أو) الكافر بسب (الشيخين أو) بسب (أحدهما) في البحر عن الجوهرة معزيا للشهيد من سب الشيخين أو طعن فيهما كفر ولا تقبل توبته، وبه أخذ الدبوسي وأبو الليث، وهو المختار للفتوى انتهى، وجزم به في الأشباه وأقره المصنف قائلا: وهذا يقوي القول بعدم قبول توبة ساب الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وهو الذي ينبغي التعويل عليه في الإفتاء والقضاء رعاية لجانب حضرة المصطفى - صلى الله عليه وسلم - اهـ لكن في النهر وهذا لا وجود له في أصل الجوهرة، وإنما وجد على هامش بعض النسخ، فألحق بالأصل مع أنه لا ارتباط له بما قبله انتهى. (درمختار)

مطلب مهم في حكم سب الشيخين

(قوله لكن في النهر إلخ) قال السيد الحموي في حاشية الأشباه: حكي عن عمر بن نجيم أن أخاه أفتى بذلك فطلب منه النقل فلم يوجد إلا على طرة الجوهرة وذلك بعد حرق الرجل. اهـ. وأقول: على فرض ثبوت ذلك في عامة نسخ الجوهرة لا وجه له يظهر، لما قدمناه من قبول توبة من سب الأنبياء عندنا خلافا للمالكية والحنابلة، وإذا كان كذلك فلا وجه للقول بعدم قبول توبة من سب الشيخين بل لم يثبت ذلك عن أحد من الأئمة فيما أعلم اهـ ونقله عنه السيد أبو السعود الأزهري في حاشية الأشباه ط. أقول: نعم نقل في البزازية عن الخلاصة أن الرافضي إذا كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر، وإن كان يفضل عليا عليهما فهو مبتدع. اهـ.

وهذا لا يستلزم عدم قبول التوبة. على أن الحكم عليه بالكفر مشكل،

لما في الاختيار اتفق الأئمة على تضليل أهل البدع أجمع وتخطئتهم وسب أحد من الصحابة وبغضه لا يكون كفرا، لكن يضلل إلخ. وذكر في فتح القدير أن الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم ويكفرون الصحابة حكمهم عند جمهور الفقهاء وأهل الحديث حكم البغاة. وذهب بعض أهل الحديث إلى أنهم مرتدون. قال ابن المنذر: ولا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء. وذكر في المحيط أن بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع. وبعضهم يكفرون البعض، وهو من خالف ببدعته دليلا قطعيا ونسبه إلى أكثر أهل السنة، والنقل الأول أثبت وابن المنذر أعرف بنقل كلام المجتهدين، نعم يقع في كلام أهل المذهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم، ولا عبرة بغير الفقهاء، والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا اهـ ومما يزيد ذلك وضوحا ما صرحوا به في كتبهم متونا وشروحا من قولهم: ولا تقبل شهادة من يظهر سب السلف وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية. وقال ابن ملك في شرح المجمع: وترد شهادة من يظهر سب السلف لأنه يكون ظاهر الفسق، وتقبل من أهل الأهواء الجبر والقدر والرفض والخوارج والتشبيه و التعطيل. اهـ.

وقال الزيلعي أو يظهر سب السلف يعني الصالحين منهم وهم الصحابة والتابعون؛ لأن هذه الأشياء تدل على قصور عقله وقلة مروءته، ومن لم يمتنع عن مثلها لا يمتنع عن الكذب عادة، بخلاف ما لو كان يخفي السب اهـ ولم يعلل أحد لعدم قبول شهادتهم بالكفر كما ترى، نعم استثنوا الخطابية لأنهم يرون شهادة الزور لأشياعهم أو للحالف، وكذا نص المحدثون على قبول رواية أهل الأهواء فهذا فيمن يسب عامة الصحابة ويكفرهم بناء على تأويل له فاسد. فعلم أن ما ذكره في الخلاصة من أنه كافر قول ضعيف مخالف للمتون والشروح بل هو مخالف لإجماع الفقهاء كما سمعت. وقد ألف العلامة منلا علي القاري رسالة في الرد على الخلاصة، وبهذا تعلم قطعا أن ما عزي إلى الجوهرة من الكفر مع عدم قبول التوبة على

فرض وجوده في الجوهرة باطل لا أصل له ولا يجوز العمل به، وقد مر أنه إذا كان في المسألة خلاف ولو رواية ضعيفة، فعلى المفتي أن يميل إلى عدم التكفير، فكيف يميل هنا إلى التكفير المخالف للإجماع فضلا عن ميله إلى قتله وإن تاب، وقد مر أيضا أن المذهب قبول توبة ساب الرسول - صلى الله عليه وسلم - فكيف ساب الشيخين. والعجب من صاحب البحر حيث تساهل غاية التساهل في الإفتاء بقتله مع قوله: وقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء من ألفاظ التكفير المذكورة في كتب الفتاوى، نعم لا شك في تكفير من قذف السيدة عائشة - رضي الله تعالى عنها - أو أنكر صحبة الصديق، أو اعتقد الألوهية في علي أو أن جبريل غلط في الوحي، أو نحو ذلك من الكفر الصريح المخالف للقرآن، ولكن لو تاب تقبل توبته، هذا خلاصة ما حررناه في كتابنا تنبيه الولاة والحكام، وإن أردت الزيادة فارجع إليه واعتمد عليه ففيه الكفاية لذوي الدراية. (رد المحتار: ١٣/٥٦)

مَطْلَبٌ فِی السّاحِرِ وَالزِّندِیْقِ

ساحر اور زندیق کا حکم

علامہ حصکفیؒ ان لوگوں کا بیان فرما رہے ہیں جن کی توبہ قبول نہیں ہوتی اور واجب القتل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک وہ شخص بھی ہے جو سحر کی اباحت کے اعتقاد کی وجہ سے کافر قرار دیا گیا ہو۔ پس وہ واجب القتل ہوگا اور توبہ قبول نہ ہوگی۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے مطلب فی الساحر والزندیق کے عنوان کے تحت ساحر وزندیق کے حکم کی تفصیلی وضاحت فرمائی ہے۔

نیز فتح القدیر کے حوالے سے ساحر اور کاہن کو کافر قرار دینے اور ان کو قتل کرنے اور کاہن کی تعریف میں الگ الگ اقوال بیان فرمائے ہیں۔

فتح القدیر میں ہے کہ سحر (جادو سیکھنا اور کرنا) اہل علم کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے اور سحر کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ اور مسلمان ساحر کو ہمارے

ائمہءِ احناف، امام مالک، امام احمدؒ نے سحر سیکھنے اور کرنے کی وجہ سے علی الاطلاق کافر قرار دیا ہے اور اس کو قتل کرنا جائز قرار دیا ہے۔ (چاہے ساحر سحر کی حرمت کا اعتقاد رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو)۔

اور اس سلسلے میں ایک حدیثِ مرفوع بھی موجود ہے (حَدُّ السَّاحِرِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ) اس حدیث میں ضَرْبَةٌ سے مراد قتل کرنا ہے یعنی حدیث میں قتل کرنے کا حکم مطلق آیا ہے، چاہے حرمت کا اعتقاد رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔

اور امام شافعیؒ نے سحر کو مباح سمجھنے کی قید لگائی ہے یعنی ساحر جب سحر کو مباح سمجھتا ہو تو ایسی صورت ہی میں اس کو کافر قرار دیا جائے گا اور قتل کیا جائے گا ورنہ تو نہیں۔

کاہن کی تعریف

بعض نے کہا ہے کہ کاہن اور ساحر ایک ہی ہے اور بعض کا قول ہے کہ کاہن وہ نجومی ہے جو اندازے اور تخمینے سے غیب کی باتیں بتاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ کاہن وہ ہے جس کے پاس ایسا جن ہو جو اس کے پاس غیب کی خبریں لاتا ہو۔

کاہن کا حکم

ہمارے ائمہ احناف کا مسلک کاہن کے سلسلہ میں یہ ہے کہ کاہن اگر یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ شیاطین اس کے لیے وہ تمام افعال سرانجام دیتے ہیں جن کو وہ کرانا چاہتا ہے تو وہ کافر سمجھا جائے گا اور اگر اعتقاد صرف یہ ہو کہ یہ سب نظر بندی اور شعبدہ بازی ہے تو وہ کافر نہ ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کاہن ایسی چیز کا اعتقاد رکھے جو کفر کو ثابت کرتی ہو مثلاً ستاروں کا قرب حاصل کرنا اور اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ ستارے اس

کے وہ تمام کام کر دیتے ہیں جن کو وہ طلب کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ کافر قرار پائے گا۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک کاہن کا حکم ساحر ہی کی طرح ہے۔ اور ایک روایت میں علی الاطلاق قتل کر دینے کا حکم ہے اور ایک روایت میں توبہ کی قید ہے کہ اگر توبہ نہیں کی تو قتل کر دیا جائے گا۔

اخیر میں ابن ہمامؒ ساحر کے حکم کے متعلق اپنی رائے ذکر فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ ساحر اور نجومی کے کافر ہونے نہ ہونے میں امام شافعیؒ کے مذہب سے عدول نہ کیا جائے یعنی ساحر اور کاہن کو علی الاطلاق کافر نہ قرار دیا جائے بلکہ ساحر کو اسی صورت میں کافر قرار دیا جائے جب وہ سحر کو مباح سمجھتا ہو اور کاہن کو بھی اسی صورت میں کافر قرار دیا جائے جب وہ ایسی چیز کا اعتقاد رکھے جو کفر کو ثابت کرتی ہو؛ اور جہاں تک ساحر کو قتل کرنے کی بات ہے تو ساحر اگر سحر میں مشغول ہو تو اسے قتل کرنا ضروری ہوگا اور اس سے توبہ طلب نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اس نے فساد فی الارض کی کوشش کی ہے۔

اور جب تک ساحر کے اعتقاد میں وہ اشیاء نہ ہوں جو کفر ثابت کرتی ہوں، تو محض سحر کے سیکھنے کی وجہ سے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ (یہاں فتح القدیر کی بات پوری ہوئی)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علامہ ابن ہمامؒ نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ ساحر کو مطلقاً کافر قرار نہیں دیا جائے گا، البتہ ایسی صورت میں جب کہ وہ کسی اور مکفِّرہ چیز کا اعتقاد رکھتا ہو تو اسے کافر قرار دیا جائے گا۔ اور النہر الفائق میں اس پر جزم کیا ہے اور شارح علامہ حصکفیؒ نے اسی کی پیروی کی ہے۔ اور باعتبار قتل حکم اس کا یہ ہے کہ اگر اس کا سحر

میں مشغول ہونا معلوم ہوجائے تو مطلقاً اسے قتل کیا جائے گا خواہ اعتقادِ کفر ہو یا نہ ہو۔ اور خانیہ کی عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ ساحر نے سحر کو میاں بیوی کے درمیان تفریق کرنے کا آلہ اور ذریعہ بنالیا ہو تو فقہاء نے اس کو مرتد اور واجب القتل قرار دیا ہے بشرطیکہ وہ سحر کے مؤثر ہونے اور اس کھیل سے تفریق کا اعتقاد رکھتا ہو؛ کیونکہ ایسا اعتقاد رکھنے کی بناء پر وہ کافر ہے۔ (خانیہ کی بات پوری ہوئی)۔

اور نور العین میں مختارات کے حوالے سے ساحر کی اقسام اور ان کا حکم بیان فرمایا ہے کہ ایک ساحر وہ ہوتا ہے جو سحر کرتا ہے اور اپنی ذاتی تاثیر سے خلق کا دعویٰ کرتا ہے ایسے ساحر کو کافر قرار دیا جائے گا اور مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے گا۔

دوسرا ساحر وہ ہے جو سحر کرتا ہے مگر اپنے سحر کا انکار کرتا ہے تو اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جایے گا اور اس کا سحر (جادو کرنا) ثابت ہوجائے تو لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اس کو قتل کردیا جائے گا۔

اور تیسرا ساحر وہ ہوتا ہے جو تجربہ کے لیے سحر کرتا ہے اور اس کے جواز کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو اسے کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ساحر جب اپنے سحر کا اقرار کرلے یا بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور مسلم ذمی آزاد غلام سب کا حکم اس میں ایک ہی ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ مسلم ساحر کو قتل کیا جائے گا کتابی ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

یہاں ساحر سے مراد غیر مشعوذ (غیر شعبدہ باز) ہے، اسی طرح صاحبِ طلسم (جادو کی لکیریں کھینچنے والا) بھی مراد نہیں، اور وہ شخص بھی مراد نہیں جو اسلام کا اعتقاد رکھتا ہو۔

سحر (جادو) فی نفسہ حق ہے، اس سے وہی ہوتا ہے جو اللہ کی طرف سے ہونا مقدر ہے، مگر یہ مخلوق کے لیے شر اور ضرر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور شر کا وسیلہ بھی شر ہوتا ہے، لہٰذا سحر مذموم ہے۔

نور العین کے حوالے سے سابق میں مذکور ساحر کی تینوں قسموں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پہلا ساحر امورِ مکفرہ کا صراحتاً اقرار کرتا ہے اور دوسرا سحر کرنے کے باوجود اپنے سحر کا انکار کرتا ہے اس لئے اس کو سمجھ نہیں پڑتی کہ وہ اپنے فعلِ سحر کو کس طرح تعبیر کرے اور اقرار کرے، چنانچہ اس دوسرے ساحر کو خانیہ میں الثانیْ لایَدْرِیْ کَیْفَ یَقُوْلُ سے بیان کیا گیا ہے۔

نور العین میں مذکور اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ دوسرا جب اپنے جادو کا انکار کر رہا ہے تب بھی اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو پہلا ساحر جو اشیاءِ مکفرہ کا ارتکاب اور اقرار کر رہا ہے اس سے بدرجہ اولیٰ توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا یعنی لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لیے انہیں توبہ کی مہلت دیے بغیر فی الفور قتل کیا جائے گا؛ یعنی ساحر کو گرفتار کر لینے کے بعد اس کو قتل سے بچانے میں اس کی توبہ قابلِ قبول نہ ہوگی جیسا کہ لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ڈاکہ ڈالنے والے اور گلا دبا کر مارنے والے کی توبہ ان کے مسلمان ہونے کے باوجود گرفتار ہونے کے بعد قابلِ قبول نہیں ہوتی ہے۔

اور اس سے تیسرے ساحر کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ اسے اگرچہ کافر قرار نہیں دیا جایے گا لیکن ضرر پہچانے میں ان دونوں ساحروں کے ساتھ مشترک ہونے کی وجہ سے اسے بھی قتل کیا جائے گا۔

اخیر میں علامہ شامیؒ نے خلاصۂ بحث کے طور پر ۳ باتیں تحریر فرمائی ہیں:

علامہ حصکفیؒ وتمرتاشیؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مسلمان سبِّ شیخین کرتا ہو یا سحر کی اباحت کا اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کافر ہوا ہو؛ اس کی توبہ قبول نہ ہوگی اور واجب القتل ہوگا۔ اور جو شخص پہلے سے کافر ہو وہ ان مکفرہ امور کی وجہ سے واجب القتل نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس (مفہومِ مخالف) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عدمِ قبولِ توبہ کا حکم مسلمان سے مقید سمجھنا درست نہیں؛ بلکہ کوئی پہلے سے ہی کافر ہو اور سحر کا اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کافر قرار نہ دیا گیا ہو اور وہ سحر کرتا ہو تو اس کو بھی سحر وفساد کی وجہ سے قتل کیا جائے گا اس کی توبہ قابلِ قبول نہ ہوگی؛ مگر چونکہ یہاں علامہ حصکفیؒ کی بات مسلمان مرتد کے بارے میں چل رہی ہے اس لئے مسلمان کی قید مذکور ہے یعنی یہ قید احترازی یا شرطیہ نہیں۔

دوسری بات یہ فرماتے ہیں کہ خانیہ کے حوالے سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ساحر کو محض سحر کے عمل کی وجہ سے اس وقت تک کافر قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ ساحر میں کوئی اعتقادِ مکفرہ یا عملِ مکفرہ نہ پایا جائے۔ اور اسی وجہ سے تبیینُ المحَارِم میں امام ابو منصورؒ سے نقل کیا ہے کہ مطلقاً ساحر کو کافر قرار دینا غلطی ہے اور اسبابِ کفر کی تحقیق کرنا ضروری ہے اور اگر اس ساحر کے اعتقاد میں کسی ایسی چیز کا رد ہو رہا ہو جو ایمان کی شرط کے لئے ضروری ہے تو وہ کفر ہوگا ورنہ تو نہیں۔

علامہ شامیؒ کے بقول بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتح القدیر میں ہمارے ائمہ احناف سے مطلقاً ساحر کو کافر قرار دینے اور قتل کرنے کا جو حکم منقول ہے وہ اس عموم پر مبنی ہے کہ سحر عموماً کفر کو متضمن اور شامل ہی ہوتا ہے، اس لئے مطلقاً سحر کو کفر کہہ

دیا گیا۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کی تحقیق عنقریب آئے گی اور سحر کی چند قسمیں ہم کتاب کے خطبے میں پہلے بیان کر چکے ہیں اور اس کا مکمل بیان ہمارے رسالے سَلُّ الحسامِ الهندی لنصرة مولانا خالد النقشبندی میں موجود ہے۔

(و) الكافر بسبب اعتقاد (السحر) لا توبة له (درمختار)

مطلب في الساحر والزنديق

(قوله والكافر بسبب اعتقاد السحر) في الفتح: السحر حرام بلا خلاف بين أهل العلم، واعتقاد إباحته كفر. وعن أصحابنا ومالك وأحمد يكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد الحرمة أو لا ويقتل وفيه حديث مرفوع »حد الساحر ضربة بالسيف« يعني القتل وعند الشافعي لا يقتل ولا يكفر إلا إذا اعتقد إباحته. وأما الكاهن، فقيل هو الساحر، وقيل هو العراف الذي يحدث ويتخرص، وقيل من له من الجن من يأتيه بالأخبار. وقال أصحابنا: إن اعتقد أن الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر لا إن اعتقد أنه تخييل، وعند الشافعي إن اعتقد ما يوجب الكفر مثل التقرب إلى الكواكب وأنها تفعل ما يلتمسه كفر. وعند أحمد حكمه كالساحر في رواية يقتل، وفي رواية إن لم يتب، ويجب أن لا يعدل عن مذهب الشافعي في كفر الساحر والعراف وعدمه. وأما قتله فيجب ولا يستتاب إذا عرفت مزاولته لعمل السحر لسعيه بالفساد في الأرض لا بمجرد علمه إذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره. اهـ. وحاصله أنه اختار أنه لا يكفر إلا إذا اعتقد مكفرا، وبه جزم في النهر، وتبعه الشارح، وأنه يقتل مطلقا إن عرف تعاطيه له، ويؤيده ما في الخانية: اتخذ لعبة ليفرق بين المرء وزوجه. قالوا: هو مرتد ويقتل إن كان يعتقد لها أثرا ويعتقد التفريق من اللعبة لأنه كافر. اهـ. وفي نور العين عن المختارات: ساحر يسحر ويدعي الخلق من نفسه يكفر ويقتل لردته.

وساحر يسحر وهو جاحد لا يستتاب منه ويقتل إذا ثبت سحره دفعا للضرر عن الناس. وساحر يسحر تجربة ولا يعتقد به لا يكفر. قال أبو حنيفة: الساحر إذا أقر بسحره أو ثبت بالبينة يقتل ولا يستتاب منه، والمسلم والذمي والحر والعبد فيه سواء. وقيل يقتل الساحر المسلم لا الكتابي، والمراد من الساحر غير المشعوذ ولا صاحب الطلسم ولا الذي يعتقد الإسلام. والسحر في نفسه حق أمر كائن إلا أنه لا يصلح إلا للشر والضرر بالخلق، والوسيلة إلى الشر شر فيصير مذموما. اهـ.

والفرق بين الثلاثة: أن الأول مصرح بما هو كفر. والثاني لا يدري كيف يقول كما وقع التعبير به في الخانية لأنه جاحد، ويعلم منه أن الأول لا يستتاب أيضا: أي لا يمهل طلبا للتوبة لأنها لا تقبل منه في دفع القتل عنه بعد أخذه كما يأتي دفعا للضرر عن الناس كقطاع الطريق والخناق وإن كانوا مسلمين. وبه علم أن الثالث وإن كان لا يكفر لكنه يقتل أيضا للاشتراك في الضرر، وأن تقييد الشارح بكونه كافرا بسبب اعتقاد السحر غير قيد، بل يقتل ولو كان كافرا أصليا ولم يكفر باعتقاده، نعم لما كان كلام المصنف في المسلم الذي ارتد قيد بذلك تأمل. وعلم به وبما نقلناه عن الخانية أنه لا يكفر بمجرد عمل السحر ما لم يكن فيه اعتقاد أو عمل ما هو مكفر، ولذا نقل في [تبيين المحارم] عن الإمام أبي منصور أن القول بأنه كفر على الإطلاق خطأ ويجب البحث عن حقيقته، فإن كان في ذلك رد ما لزم في شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا. اهـ. والظاهر أن ما نقله في الفتح عن أصحابنا مبني على أن السحر لا يكون إلا إذا تضمن كفرا ويأتي تحقيقه وقدمنا في خطبة الكتاب تعداد أنواع السحر وتمام بيان ذلك في رسالتنا المسماة [سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندي] (رد المحتار: ١٣/٦٥)

مَطْلَبٌ فِي الفرقِ بينَ الزِندِيقِ والمُنَافِقِ وَالدَّهْرِيِّ والمُلْحِدِ

زندیق منافق دہریہ اور ملحد کے درمیان فرق

سابقہ فقرے میں علامہ شامیؒ نے زندیق و مرتد کی تعریف بیان فرمائی ہے

اوّلاً ہم اس کو ذکر فرماتے ہیں اس کے بعد مطلب کی بات شروع کریں گے۔

علامہ ابن کمال پاشاؒ نے اپنے رسالے تَصْحِیْحُ لَفْظِ الزِّنْدِیْق وَ تَوْضِیْحِ مَعَانِی الدقیق میں زندیق کی تعریف یوں کی ہے کہ زندیق لغتِ عرب میں اس شخص کو کہتے ہیں جو باری تعالیٰ کی نفی اور اس کا انکار کرتا ہو اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے کو شریک کرتا ہو اور اللہ کی حکمتوں کا انکار کرتا ہو۔

زندیق اور مرتد کے درمیان فرق

زندیق اور مرتد کے درمیان فرق عام خاص من وجہ کا ہے، پس زندیق کبھی ایسا شخص ہوسکتا ہے جو مرتد نہ ہو جیسا کہ وہ شخص جو دین اسلام سے پھرے بغیر پہلے سے ہی زندیق ہو، اس طرح مرتد بھی ایسا شخص ہوسکتا ہے جو زندیق نہ ہو جیسا کہ مرتد اگر یہودی یا نصرانی ہو گیا اور کبھی زندیق مسلمان ہوتا ہے پھر زندیق ہو جاتا ہے تو یہ زندیق بھی ہوگا اور مرتد بھی ہوگا۔

یہ فرق باعتبار لغت ہے، جب کہ اصطلاح شرع کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک زندیق وہ ہوتا ہے جو کفر کو چھپاتا ہو اور ظاہر میں نبوت کا اعتراف کرتا ہو جیسا کہ شرح مقاصد میں لکھا ہے، جب کہ مرتد کفر کا علانیہ اعلان کرتا ہے اور نبوت کا بھی انکار کرتا ہے۔

علامہ ابن کمال پاشاؒ فرماتے ہیں کہ شرح مقاصد میں اصطلاحِ شرع کا فرق بیان کرتے ہوئے زندیق کے بارے میں جو دو باتیں بیان کی ہے ان میں سے دوسری بات فقط اس زندیق کے لئے ہے جو مسلمان زندیق ہو یعنی وہ ابطانِ کفر کے ساتھ نبوت کا اعتراف کرتا ہوگا، جب کہ غیر مسلم زندیق نبوت کا اعتراف کرتا ہو یہ ضروری نہیں، یہی بات آگے علامہ شامیؒ نے قُلْتُ لٰکِنَّ الزندیقَ الخ سے بھی

بیان فرمائی ہے۔

آگے علامہ ابن کمال پاشاؒ نے زندیق، دہریہ وغیرہ میں فرق بیان کیا ہے اور اس مناسبت سے اس مقام پر علامہ شامیؒ نے مطلب فی الفرق بین الزندیق الخ کا عنوان لگایا ہے، بہرحال علامہ ابن کمال پاشاؒ نے زندیق، منافق، دھریہ، ملحد کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ زندیق منافق دھریہ اور ملحد سب اس امر میں مشترک ہیں کہ وہ اپنے دلوں میں کفر کو پوشیدہ رکھتے ہیں اور ان میں فرق یہ ہے کہ:

منافق ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کو تسلیم نہیں کرتا ہے

اور دہریہ منافق کی طرح ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا معترف نہیں ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ کائنات میں پیش آنے والے واقعات کے متعلق ان کے خود بہ خود ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو ان حوادثات کا صانع نہیں مانتا ہے۔

اور ملحد وہ شخص ہے جو معتدل شریعت کو چھوڑ کر کفر کی جہات میں سے کسی جہت میں چلا جائے یہ لفظ أَلْحَدَ فی الدین سے ماخوذ ہے یعنی وہ دین سے پھر گیا اور دین سے عدول کیا۔

اور ملحد کا نبوتِ محمدی کا اعتراف یا انکار شرط نہیں، یعنی ملحد نبوتِ محمدی کا اقرار کرنے والا یا انکار کرنے والا بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح وجود صانع کا اعتراف اور انکار شرط نہیں، یعنی وجود صانع کے اعتراف کے باوجود کوئی شخص ملحد ہوسکتا ہے اور وجود صانع کے انکار کے ساتھ بھی کوئی شخص ملحد ہوسکتا ہے، اس اعتبار سے ملحد اور دہریہ میں فرق ہوگا کہ دہریہ میں نبوت کا انکار اور صانع مختار کی طرف حوادث کی نسبت کا انکار ضروری ہے۔

اسی طرح ملحد میں اضمار کفر ضروری نہیں یعنی کوئی ملحد کفر چھپاتا ہو اور کوئی اظہار کرتا ہو یہ ممکن ہے، پس اس اعتبار سے منافق اور اس میں فرق ہو گیا کہ منافق میں اضمار کفر ضروری ہے۔

ملحد کا سابق الاسلام ہونا ضروری نہیں، یعنی پہلے سے کافر شخص بھی ملحد ہو سکتا ہے، اس اعتبار سے اس کے اور مرتد کے درمیان فرق ہو گیا کیوں کہ مرتد میں سابق الاسلام ہونا ضروری ہے۔

پس باعتبار تعریف ملحد کفر کے تمام فرقوں سے زیادہ وسیع ہے اور اس کی تعریف میں کفر کی تمام قسمیں شامل ہو جاتی ہیں یعنی تمام قسموں کے کافروں کو ملحد کہنا درست ہے مگر ہر ملحد پر کفر کی تمام قسمیں (منافق، دہریہ، مرتد، زندیق) بیک وقت صادق آئے یہ ضروری نہیں۔

زندیق کا حکم

پھر آگے علامہ ابن کمال پاشاؒ نے زندیق کا حکم بیان کیا ہے کہ زندیق کی دو حالتیں ہوں گی: یا تو وہ گمراہی کی دعوت دینے میں مشہور ہوگا یا نہیں، اگر زندیق گمراہی کی دعوت دینے میں معروف نہیں ہے تو اس کے متعلق صاحب ہدایہ علامہ برہان الدین نے تجنیس میں تین صورتیں ذکر کی ہیں اور ہر ایک کا حکم بھی بیان کیا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ وہ شرک کرنے کی بناء پر پہلے سے ہی زندیق ہوگا، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے شرک پر باقی رکھا جائے گا بشرطیکہ وہ مشرک عجمی ہو؛ پس اگر مشرک عرب زندیق ہو گیا ہو تو اس کو اپنی حالت پر نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ زندیق پہلے مسلمان تھا پھر وہ زندیق ہو گیا، اس کا

حکم یہ ہے کہ اسے اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کر لے تو فبِھا ورنہ تو اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور تیسری صورت یہ ہے کہ زندیق پہلے ذمی تھا پھر زندیق ہوگیا اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا اس لئے کہ الکُفرُ مِلَّۃٌ واحِدَۃٌ کہ کفر ایک ہی ملت ہے۔(علامہ برہان الدین کی بات پوری ہوئی)

اور اگر وہ گمراہی کی دعوت دینے میں معروف ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی؛ یا تو اس نے گرفتار ہونے سے قبل بذاتِ خود توبہ کر لی اور اپنے اس نظریہ سے باز آ گیا تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر گرفتار ہونے کے بعد توبہ کی تو اس کی توبہ معتبر نہ ہوگی اسے قتل کیا جائے گا۔

تتمہ:

زندیق کی تعریف اور حقیقت پر علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اکفار الملحدین میں تفتازانیؒ کی مقاصد اور شرح مقاصد کے حوالے سے ضروری تفصیل ذکر کرنے کے ساتھ اپنی طرف سے اس کی کچھ وضاحت بھی ذکر فرمائی ہے تنویر و تبصیر کے طور پر ہم اس کو یہاں ذکر کرتے ہیں:

کافروں کی قسمیں اور نام

علامہ تفتازانیؒ مقاصد میں گمراہ فرقوں کی اقسام تعریفات اور نام بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

اگر کوئی کافر زبان سے ایمان کا اظہار کرے اور اندر سے کافر ہو تو اس کا نام منافق ہے۔

اور اگر مسلمان ہونے کے بعد کفر اختیار کرے تو اس کا نام مرتد ہے۔

اور اگر چند معبودوں کا قائل ہو تو اس کا نام مشرک ہے۔

اور اگر کسی دوسرے آسمانی مذہب کا پیرو ہو تو اس کا نام کتابی ہے۔

اور حوادثِ عالم کو زمانہ کی طرف منسوب کرے اور اس کو قدیم مانتا ہو (یعنی زمانہ کو ہی خالق عالم اور ازلی ابدی مانتا ہو) تو اس کا نام دھری ہے۔

اور اگر خالق عالم کا منکر ہو تو اس کا نام معطل (خدا کا منکر) ہے۔

اور اگر مسلمان کہلانے کے باوجود ایسے عقیدے رکھتا ہو جو بالاتفاق کفر ہیں تو اس کا نام زندیق ہے۔

بالفاظِ دیگر سات قسم کے کافر ہیں (۱) منافق (۲) مرتد (۳) کتابی (۴) مشرک (۵) دہریہ (۶) معطل (۷) زندیق، اسی کو باطنی اور ملحد بھی کہتے ہیں۔

شرح مقاصد میں اس کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

یہ واضح ہو چکا ہے کہ کافر ہر اس شخص کا نام ہے جو مؤمن نہ ہو؛ اب اگر وہ زبان سے ایمان کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا خاص نام منافق ہے اور اگر پہلے مسلمان تھا پھر کافر ہو گیا تو اس کا خاص نام مرتد ہے، اس لئے کہ وہ اسلام سے پھر گیا (ارتداد کے معنٰی ہے لوٹ جانا پھر جانا) اور اگر ایک سے زیادہ معبود مانتا ہے تو اس کا خاص نام مشرک ہے، اس لئے کہ وہ خدا کو شریک مانتا ہے یعنی غیر اللہ کو اللہ کا شریک مانتا ہے، اور اگر کسی منسوخ آسمانی مذہب اور کتاب کا پیرو ہے تو اس کا خاص نام کتابی ہے جیسے یہودی، نصرانی، اور اگر زمانہ کو قدیم مانتا ہے کہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور دنیا کے تمام واقعات اور حوادثات کو اسی کی طرف منسوب کرتا ہے تو اس کا خاص نام دھری ہے، گویا زمانہ کو ہی خالق کائنات مانتا ہے، دھر کے معنٰی ہے لامحدود زمانہ۔ اور اگر خالق عالم کا وجود ہی نہیں مانتا ہے (اور عالم کو باقتضائے مادہ خود بہ خود پیدا ہونے

والا سمجھتا ہے) تو اس کا خاص نام معطل ہے۔ اور اگر نبی علیہ الصّلوۃ والسلام کی نبوت کا اقرار اور اسلامی شعائر کا اظہار کرنے کے باوجود ایسے عقیدے رکھتا ہے جو متفقہ طور پر کفر ہیں اس کا خاص نام زندیق ہے۔

زند اصل میں اس کتاب کا نام ہے جسے قباذ بادشاہِ ایران کے زمانے میں مزدک نے پیش کیا تھا اس کا دعویٰ تھا کہ یہ مجوسیوں کی اسی کتاب کی تفسیر ہے جس کو زرادشت لے کر آیا تھا، مجوسیوں کا عقیدہ ہے کہ زرادشت نبی تھا، اسی زند کی جانب یہ زندیق منسوب ہے (یعنی زندیق زندیک کا معرب ہے جس کے معنیٰ ہیں زند کو ماننے والا۔ اہلِ اسلام نے ہر اس بے دین آدمی کے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے جو کفریہ عقائد رکھتا ہے اور اسلام کا دعویٰ کرتا ہے اسی کو عربی میں ملحد اور باطنی کہتے ہیں۔ باطنیہ انہی زندیقوں اور ملحدوں کے ایک خاص فرقہ کا نام ہے)۔

علامہ شامیؒ باطنی کی تحقیق کے ذیل میں قولہ المعروف کے تحت لکھتے ہیں کہ زندیق اپنے کفر پر اسلام کا ملمع کرتا ہے اور فاسد عقائد کو ایسی صورت میں پیش کرتا ہے اور رواج دیتا ہے کہ وہ سرسری نظر میں صحیح معلوم ہوتے ہیں۔ ابطانِ کفر (کفر کو چھپانے) کا مطلب یہی ہے۔ لہٰذا علانیہ گمراہی کو اختیار کرنا اور دوسروں کو اس کی طرف دعوت دینا باطنی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ (یعنی باطنی ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے کفریہ عقائد اور گمراہی کو لوگوں کو چھپاتا ہو؛ بلکہ اسلام میں کفر کو غیر محسوس طریق پر داخل کرنا اور چھپانا ہی باطنی ہونے کے معنیٰ ہیں، اسی لئے ایسے گمراہ لوگوں کو باطنیہ کہتے ہیں۔

بعض علماء کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان زندیقین اور باطنیوں کی طرح کفر خفی (پوشیدہ کفر) کی طرف لوٹ جائے تو (وہ مرتد ہے) اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے

گی۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ علماء کی ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے کفر کو چھپانے (اور باطنی) ہونے کے معنٰی یہ نہیں ہیں کہ وہ اپنے کفریہ عقائد کولوگوں سے چھپاتا ہو بلکہ باطنی ہر وہ گمراہ شخص ہے جو اسلامی عقائد کے خلاف کوئی عقیدہ رکھتا ہواور مسلمان ہونے کا مدعی ہو بحیثیت مجموعی ایسا شخص کافر ہےاوراسکے عقائدکفرمحض ہیں۔(اِکْفَارُ الملحدین: ۱۲، ۱۳)(مترجم:۸۹)

اس کی مذید وضاحت یہ ہے کہ دین حق کا مخالف اگر سرے سے حق کا اقرار ہی نہیں کرتا اور نہ ظاہراً حق کو قبول کرتا ہے نہ باطناً تو وہ کافر ہے اور اگر زبان سے تو اقرار کرتا ہے مگر دل سے اس کا منکر ہے تو وہ منافق ہے اور اگر بظاہر تو دین حق کا اقرار کرتا ہے لیکن ضروریاتِ دین میں سے کسی امر کی ایسی تشریح وتعبیر کرتا ہے جو صحابہؓ و تابعینؒ کی تعبیر وتشریح کے نیز امتِ اجماع کے خلاف ہے تو وہ زندیق ہے۔مثلاً ایک شخص قرآن کے حق ہونے کا تو اقرار کرتا ہے اور قرآن میں جنت و دوزخ کا جوذکر آیا ہے اس کو بھی مانتا ہے،مگر کہتا ہے کہ جنت سے مراد وہ فرحت ومسرت ہے جو مؤمنین کواعمال صالحہ اوراخلاقِ فاضلہ کی وجہ سے حاصل ہوگی اور نارِ جہنم سے مراد وہ ندامت واذیت ہے جوکافروں کواعمالِ شنیعہ اوراخلاقِ ذمیمہ کی وجہ سے حاصل ہوگی اور کہتا ہے کہ اس کے سوا اور جنت و دوزخ کی حقیقت کچھ نہیں تو یہ زندیق ہے۔ (ص:۴۴)(۱۸۳)

پھرتاویلیں دوقسم کی ہیں:

ایک وہ جوقرآن وحدیث کی کسی قطعی نص اوراجماعِ امت کے مخالف نہ ہو۔

دوسری تاویل وہ ہے جوکسی نص اوراجماعِ امت کے منافی اورمخالف ہو؛ ایسی

تاویل کرنا ہی الحاد و زندقہ ہے۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا یا عذابِ قبر کا یا منکر ونکیر کے سوال وجواب کا یا صراط، حساب اور جزاءِ اعمال وغیرہ کا انکار کرے؛ خواہ یہ کہے کہ میں ان (احادیث کو صحیح) اوران کے راویوں کو ثقہ نہیں مانتا؛ خواہ یہ کہے کہ راوی تو ثقہ ہیں مگر یہ احادیث مؤوّل ہیں اور تاویل ایسی بیان کرے جو نہ صرف غلط اور فاسد ہو بلکہ اس سے قبل کبھی نہ سنی گئی ہو تو وہ زندیق ہے۔ اس بیان سے زندقہ کی حقیقت اور اس کا حکم دونوں معلوم اور واضح ہو گئے نیز یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ضروریات دین میں تاویل کفر سے نہیں بچا سکتی۔

مطلب في الفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد

(قوله وكذا الكافر بسبب الزنديق) قال العلامة ابن كمال باشا في رسالته: الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى، وعلى من يثبت الشريك، وعلى من ينكر حكمته. والفرق بينه وبين المرتد العموم الوجهي لأنه قد لا يكون مرتدا، كما لو كان زنديقا أصليا غير منتقل عن دين الإسلام، والمرتد قد لا يكون زنديقا كما لو تنصر أو تهود، وقد يكون مسلما فيتزندق. وأما في اصطلاح الشرع، فالفرق أظهر لاعتبارهم فيه إبطان الكفر والاعتراف بنبوة نبينا - صلى الله عليه وسلم - على ما في شرح المقاصد، لكن القيد الثاني في الزنديق الإسلامي بخلاف غيره. والفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد مع الاشتراك في إبطان الكفر أن المنافق غير معترف بنبوة نبينا - صلى الله عليه وسلم - والدهري كذلك مع إنكاره إسناد الحوادث إلى الصانع المختار سبحانه وتعالى. والملحد: وهو من مال عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر، من ألحد في الدين: حاد وعدل لا يشترط فيه الاعتراف بنبوة نبينا - صلى الله عليه وسلم - ولا بوجود الصانع تعالى وبهذا فارق الدهري أيضا، ولا إضمار الكفر وبه فارق المنافق، ولا سبق الإسلام وبه فارق المرتد، فالملحد أوسع فرق الكفر حدا:

أي هو أعم من الكل اهـ ملخصا. قلت: لكن الزنديق باعتبار أنه قد يكون مسلما وقد يكون كافرا من الأصل لا يشترط فيه الاعتراف بالنبوة وسيأتي عن الفتح تفسيره بمن لا يتدين بدين. ثم بين حكم الزنديق فقال: اعلم أنه لا يخلو، إما أن يكون معروفا داعيا إلى الضلال أو لا. والثاني ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس من أنه على ثلاثة أوجه: إما أن يكون زنديقا من الأصل على الشرك، أو يكون مسلما فيتزندق، أو يكون ذميا فيتزندق، فالأول يترك على شركه إن كان من العجم، أي بخلاف مشرك العرب إنه لا يترك. والثاني يقتل إن لم يسلم لأنه مرتد. وفي الثالث يترك على حاله لأن الكفر ملة واحدة اهـ والأول أي المعروف الداعي لا يخلو من أن يئوب بالاختيار ويرجع عما فيه قبل أن يؤخذ أولا، والثاني يقتل دون الأول اهـ وتمامه هناك (رد المحتار: ١٣/٢٩)



مطالبِ شامی

بقیۃ کتاب الجہاد تا کتاب الشرکۃ ختم

مرتب:
مفتی رضوان بن صدیق کالولوی۔

مطلب في حال الشيخ الأكبر سيدي محي الدين بن عربي

نفعنا الله تعالى به

شیخ ابن عربیؒ کے احوال اوران کی کتابوں کے بارے میں

علامہ حصکفیؒ ماقبل کے مطالب سے ان لوگوں کے احکام بیان کررہے ہیں جو شیخین کو گالیاں دیتے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا، بھلا کہتے ہیں، مقدس کتابوں کی بے حرمتی کرتے ہیں، صوفیاء کرام کے بارے میں زبان درازی کرتے ہیں؛ اسی قبیل کی ایک مثال یہاں پر 'معروضات' کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں کہ 'معروضات' میں سوال وجواب کے طور پر تحریر ہے کہ جو شخص شیخ محی الدین ابن عربی کی کتاب 'فصوص الحکم' کے بارے میں یہ کہے کہ وہ کتاب شریعت سے خارج ہے، شیخ نے وہ کتاب لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے لکھی ہے اور جس شخص نے اس کا مطالعہ کیا وہ ملحد ہے وغیرہ الفاظ کہتا ہے تو اس شخص کا کیا حکم ہے؟

مصنف معروضات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کوئی شخص اس کا مطالعہ کرنے کے بعد اگر اس طرح کی بات کہتا ہے تو اس کا کہنا غلط نہیں ہے، کیوں کہ اس میں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت سے بالکل مختلف ہیں اور بعض تکلف کرنے والوں نے ان کلمات کو شریعت کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ کچھ یہودیوں کی چال بازی ہے، یہودیوں نے ایسے الفاظ کی کتاب میں ملاوٹ کی ہے اور اس کے ذریعہ حضرت شیخ پر بہتان باندھا ہے اور حضرت شیخ کی ذات کو داغدار بنانے کی کوشش کی ہے، لہٰذا ان کلمات اور کتاب کا مطالعہ کرتے

ہوئے احتیاط واجب ہے اور اب تو بالکلیہ اس کتاب کی نہی کے متعلق سلطانی حکم آ چکا ہے، اس لئے ہر اعتبار سے اجتناب واجب ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامی شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے متعلق حقیقتِ حال اور ان کی کتابوں کی عبارات پر وارد اعتراضات کی تحقیق پیش فرمائی ہے۔ اس کے لیے علامہ شامیؒ نے علامہ سیوطیؒ کے ایک رسالہ سے تفصیلی عبارات نقل فرمائی ہیں: البتہ اولاً علامہ شامیؒ نے تین باتیں بطور تمہید پیش تحریر فرمائی ہے، ایک: ان کی ولادت اور وفات کی تاریخ اور نام و لقب کی تفصیل۔ دوم: ان کی کتابوں میں یہودیوں کی آمیزش کے دعوی کی حقیقت۔ سوم: ان کی کتابوں کے متعلق علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ احتیاط کے حکم کی توجیہ۔

(۱) شیخ ابن عربی کا نام ونسب اس طرح ہے: محمد بن علی بن محمد الحاتمی، الطائی، الاندلسی۔ انہیں عارف کبیر بھی کہا جاتا ہے اور ابن العربی سے بھی مشہور ہیں۔ سن ہجری ۵۶۰ میں پیدا ہوئے، ربیع الاول ۶۳۶ ہجری میں وفات پائی اور صالحیہ مقام میں مدفون ہوئے۔ ان کے متعلق ابو العباس احمد بن احمد زرّوق وغیرہ علماء نے ان کے فضل کا اعتراف کرتے ہوئے یہ کہنا ہی کافی ہے کہ: هو أعرف بكل فن من أهله۔ اور عرفاً شیخ اکبر سے ان کی شخصیت مراد ہوتی ہے۔

(۲) علامہ حصکفیؒ کا یہ دعوی کہ ان کی کتابوں میں یہودیوں نے آمیزش کر دی تھی، شاید ان کے پاس موجود کسی دلیل پر مبنی ہے، اور وہ بھی اس اعتبار سے کہ وہ ان عبارات سے شیخ کی مراد پر مطلع نہیں ہو سکے اور ان میں تاویل کی گنجائش نہیں دیکھتے، اس لیے گویا علامہ حصکفیؒ کا ماننا ہے کہ یہ سب شیخ اکبر پر افتراء ہے، اور ان کے ساتھ بھی وہی معاملہ پیش آیا جو علامہ شعرانیؒ کو پیش آیا تھا۔ چنانچہ علامہ شعرانیؒ

کے کسی حاسد نے ان کی کتابوں میں کفریہ عبارات شامل کر دیں اور پھر اس کو خوب پھیلایا، پھر اس زمانے کے علماء کے پاس ان سب کو لے کر گیا، تو ان علماء نے علامہ شعرانیؒ کی کتاب کا اصل مسودہ اس کے سامنے رکھ دیا، جس کی صحت و اعتبار پر دیگر علماء کے دستخط بھی تھے، پھر جب دونوں نسخوں کا موازنہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اصل نسخہ بہتان والی عبارات سے خالی تھا۔ رہی بات شیخ ابن عربیؒ کی ان کی عبارات کی جن پر منکرین کو اعتراض ہے، تو اس کی شرح کے لیے شیخ عبدالغنی النابلسیؒ کی کتاب 'الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین' کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

(۳) علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ احتیاط کا حکم اس صورت میں تو یقیناً درست ہے جب کہ ان کتابوں میں آمیزش ثابت ہو جائے۔ بصورتِ دیگر احتیاط اس لیے ضروری ہے کہ ہر شخص ان عبارات کا مطلب سمجھ نہیں سکتا؛ اس لیے یہ اندیشہ یقیناً ہے کہ کوئی ناسمجھ اپنی عدمِ فہم کی بنیاد پر ان کی تغلیط کرے یا کوئی غلط مطلب سمجھ لے۔

علامہ سیوطیؒ کے رسالہ کا خلاصہ:

حضرت شیخ اکبر کے متعلق حافظ سیوطیؒ نے تنبیه الغبی بتبرئة ابن عربی کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، اس میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے کہ لوگ حضرت شیخ کے بارے میں دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں: ایک فرقہ صائب اور درست ہے، وہ حضرت شیخ کی ولایت کا مطلق طور پر اعتقاد رکھتا ہے۔ اور دوسرا فرقہ اس کے برعکس خیال رکھتا ہے۔ پھر حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ایک تیسرا قول ہے قول فیصل ؛ جس کو یہ دونوں فرقے پسند نہیں کریں گے، وہ قول یہ ہے 'ان کی ولایت کا اعتقاد رکھنا اور ان کی کتابوں میں نظر و فکر کو حرام قرار دینا'۔ چنانچہ خود حضرت شیخِ اکبر سے یہ قول منقول ہے کہ ہم جیسے لوگوں کی کتابیں پڑھنا عام لوگوں

کے لئے حرام ہے۔

صوفیاء کی کتابوں میں نظر و فکر کو حرام قرار دینے کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے حافظ سیوطیؒ بیان فرماتے ہیں کہ صوفیاء کی کتابوں میں نظر و فکر کا حرام ہونا اس لئے ہے کہ صوفیاء نے اپنی کتابوں میں ان کی اصطلاح کے مطابق الفاظ استعمال کئے ہیں اور ان الفاظ سے فقہاء کے درمیان متعارف معانی کے علاوہ معانی مراد لئے ہیں؛ پس جو شخص بھی ان الفاظ سے متعارف معانی مراد لے گا تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا۔

امام غزالیؒ اپنی بعض کتب میں اس حقیقت کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معانی کا یہ اختلاف قرآن وحدیث کے متشابہات یعنی باری تعالی کی طرف منسوب وجہ، یدَ ین، عین کی طرح ہے، کہ ان الفاظ کا انسانی دنیا کا معنی الگ ہے اور جناب قدس کے اعتبار سے اس کا معنی الگ ہے، کوئی انسان اس کو اپنی دنیاوی معنی مراد لے گا تو کافر ہوگا، ایسے ہی صوفیاء کی اصطلاح کا فقہی معنی مراد لینا کفر پر منتج ہوگا۔ پھر حافظ سیوطی فرماتے ہیں: جب اصل کتاب صاحبِ کتاب سے ثابت ہے تو یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ ہر کلمہ صاحبِ کتاب سے ثابت ہے اور اس احتمال کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی دشمن یا ملحد یا زندیق اس میں وہ بات گھسیڑنے کا حیلہ کرے جو اس کا جز نہ ہو اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ صاحب کتاب نے اس کلمہ سے فقہاء کے درمیان موجود متعارف معنی کا قصد کیا ہے، اور جو بھی اس امر کا مدعی ہو وہ کافر قرار دیا جائے گا، کیوں کہ یہ دل کی باتیں ہیں جن پر اللہ تعالی کے سوا کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہے۔

بعض اکابر علماء نے بعض صوفیاء سے پوچھا کہ تمہیں ایسی کیا ضرورت پیش آ

گئی کہ ایسی اصطلاحات وضع کیں، جن کا ظاہری معنی شنیع اور ناپسندیدہ ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہمارے اس طریقِ سلوک پر ہماری غیرت نے ہمیں آمادہ کیا کہ ایسی اصطلاحات وضع کریں، تاکہ کوئی ایسا شخص صوفی ہونے کا دعوی نہ کرے جو تصوف کو اچھی طرح سے نہ سمجھ سکتا ہو اور کوئی ایسا شخص اس میں داخل نہ ہو جائے جو اس کی اہلیت نہیں رکھتا ہے۔ یعنی ہم نے اس بات کا اہتمام کیا اور اس طریق وفن کو مشکل بنا دیا تاکہ جو شخص بھی ہماری اصطلاح کو نہیں جانتا ہے یا وہ نہیں سمجھتا ہے وہ کبھی بھی صوفی ہونے کا دعوی نہ کرے۔

آگے سیوطی فرماتے ہیں کہ ابن عربی کی کتابوں کے پڑھنے یا پڑھانے کے درپے رہنے والا شخص نہ اپنا بھلا کرتا ہے اور نہ دوسرے مسلمانوں کا؛ خاص طور پر اگر وہ شخص علومِ ظاہر سے بھی قاصر ہو تو خود بھی گمراہ ہوگا اور دوسروں کو بھی گمراہ کرے گا اور اگر وہ عارف ہو تو بھی ان کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ مریدین کو ابن عربی جیسے لوگوں کی کتابیں پڑھائیں، کیوں کہ یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ انتھی ملخصاً۔

مذکور کتاب میں ہی ایک دوسرے مقام پر حافظ سیوطیؒ تحریر فرماتے ہیں: میں نے سنا کہ حضرت فقیہ عالم علامہ عز الدین بن عبد السلامؒ شیخ اکبر ابن عربیؒ پر طعن کرتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ وہ زندیق ہے، ایک دن ان کے اصحاب میں سے کسی نے کہا: میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے 'قطب' کی زیارت کرائیں، تو انہوں نے حضرت ابن عربیؒ کا نام بتایا۔ اس پر اصحاب میں سے کسی نے ان کو کہا کہ آپ کا نظریہ تو حضرت شیخ کے بارے میں الگ ہے، آپ تو ان پر طعن کرتے ہو، اس وقت علامہ عز الدین بن عبد السلام نے جواب دیا کہ طعنہ دینا تو اس لئے ہے تاکہ میں ظاہر شریعت کی حفاظت کر سکوں، او کما قال۔

محقق ابن کمال پاشاؒ کا ایک فتوی ہے جس میں انہوں نے حضرت ابن عربی کی مدح بیان کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ شیخ ابن عربی کی بہت ساری تصنیفات ہیں جن میں سے (۱) فصوص حکمیۃ ہے اور (۲) فتوحات مکیۃ ہے ان دونوں کتابوں کا حال یہ ہے کہ ان کی بعض باتیں نص اور نص کے معانی کا مفہوم وخلاصہ ہے اور امر الہی اور شرع نبوی کے بالکل موافق ہیں اور بعض مسائل اہل ظاہر کے ادراک سے بالکل مخفی ہیں، لیکن کشف اور باطن والے حضرات ان مسائل سے بھی واقف ہیں اور وہ مسائل ان پر مخفی نہیں ہیں ۔آگے علامہ ابن کمال نے لکھا ہے کہ جو شخص بھی کسی لفظ کے معنی ومطلب پر مطلع نہ ہوسکے تو اس پر ایسے مقام پر سکوت اختیار کرنا واجب ہے، کیوں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے (ولا تقف ما ليس لک به علم إن السمع والبصر والفؤاد کل أولیک کان عنه مسؤولا) اور نہ پیروی کرو اس چیز کی جس کا تمہیں علم نہیں ہے، بیشک کان، آنکھ اور دل ان سب کے متعلق تم سے پوچھا جائے گا)۔

وفي المعروضات المزبورة ما معناه أن من قال عن فصوص الحكم للشيخ محيى الدين بن العربي إنه خارج عن الشريعة وقد صنفه للإضلال ومن طالعه ملحد ماذا يلزمه؟ أجاب: نعم فيه كلمات تباين الشريعة، وتكلف بعض المتصلفين لإرجاعها إلى الشرع، لكنا تيقنا أن بعض اليهود افتراها على الشيخ قدس الله سره فيجب الاحتياط بترك مطالعة تلك الكلمات، وقد صدر أمر سلطاني بالنهي فيجب الاجتناب من كل وجه انتهى فليحفظ. (در مع التنوير)

مطلب في حال الشيخ الأكبر سيدي محيي الدين ابن عربي نفعنا الله تعالى به

(قوله للشيخ محيي الدين بن العربي) هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي العارف الكبير ابن عربي، ويقال ابن العربي. ولد سنة ٥٦٠ ومات في ربيع سنة ٦٣٦ ودفن بالصالحية. وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاكرين بعض فضله، هو أعرف بكل فن من أهله، وإذا أطلق

الشيخ الأكبر في عرف القوم فهو المراد، وتمامه في ط عن طبقات المناوي (قوله بعض المتصلفين) أي المتكلفين (قوله لكنا تيقنا إلخ) لعل تيقنه بذلك بدليل ثبت عنده أو بسبب عدم اطلاعه على مراد الشيخ فيها وأنه لا يمكن تأويلها فتعين عنده أنها مفتراة عليه؛ كما وقع للعارف الشعراني أنه افترى عليه بعض الحساد في بعض كتبه أشياء مكفرة وأشاعها عنه حتى اجتمع بعلماء عصره وأخرج لهم مسودة كتابه التي عليها خطوط العلماء فإذا هي خالية عما افتري عليه هذا. ومن أراد شرح كلماته التي اعترضها المنكرون فليرجع إلى كتاب الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين لسيدي عبد الغني النابلسي (قوله فيجب الاحتياط إلخ) لأنه إن ثبت افتراؤها فالأمر ظاهر، وإلا فلا يفهم كل أحد مراده فيها، فيخشى على الناظر فيها من الإنكار عليه أو فهم خلاف المراد. وللحافظ السيوطي رسالة سماها تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي ذكر فيها أن الناس افترقوا فيه فرقتين: الفرقة المصيبة تعتقد ولايته، والأخرى بخلافها. ثم قال: والقول الفصل عندي فيه طريقة لا يرضاها الفرقتان، وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه. فقد نقل عنه أنه قال: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا، وذلك أن الصوفية تواطئوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة منها بين الفقهاء، فمن حملها على معانيها المتعارفة كفر؛ نص على ذلك الغزالي في بعض كتبه، وقال إنه شبيه بالمتشابه في القرآن والسنة كالوجه واليد والعين والاستواء. وإذا ثبت أصل الكتاب عنه فلا بد من ثبوت كل كلمة لاحتمال أن يدس فيه ما ليس منه من عدو أو ملحد أو زنديق وثبوت أنه قصد بهذه الكلمة المعنى المتعارف، وهذا لا سبيل إليه، ومن ادعاه كفر لأنه من أمور القلب التي لا يطلع عليها إلا الله تعالى. وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية: ما حملكم على أنكم اصطلحتم على هذه الألفاظ التي يستشنع ظاهرها فقال غيرةً: على طريقنا هذا أن يدعيه من لا يحسنه ويدخل فيه من ليس أهله، والمتصدي للنظر في كتبه أو إقرائها لم ينصح نفسه ولا غيره من المسلمين ولا سيما إن كان من القاصرين عن علوم الظاهر فإنه يضل ويضل، وإن كان عارفا فليس من طريقتهم إقراء المريدين

لكتبهم، ولا يؤخذ هذا العلم من الكتب اهـ ملخصا. وذكر في محل آخر: سمعت أن الفقيه العالم العلامة عز الدين بن عبد السلام كان يطعن في ابن عربي ويقول هو زنديق، فقال له يوما بعض أصحابه: أريد أن تريني القطب فأشار إلى ابن عربي، فقال له أنت تطعن فيه: فقال حتى أصون ظاهر الشرع أو كما قال. وللمحقق ابن كمال باشا فتوى قال فيها بعد ما أبدع في مدحه: وله مصنفات كثيرة: منها فصوص حكمية وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهوم النص والمعنى وموافق للأمر الإلهي والشرع النبوي؛ وبعضها خفي عن إدراك أهل الظاهر دون أهل الكشف والباطن، ومن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام ولقوله تعالى: ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا. الإسراء: ٣٦. (رد المحتار: ١٣/ ٥٩-٦١)

مطلب في دعوى علم الغيب

علمِ غیب کا دعوی کا حکم

اس مطلب میں اس شخص کے متعلق حکم ہے جو غیب کے جاننے کا دعوی کرے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بزازیہ میں ہے کہ علمِ غیب کا دعوی کرنے والا اور وہ شخص جو کاہن کے پاس آئے اور اس کی باتوں کی تصدیق کرے تو ان دونوں کو کافر قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح تاتارخانیہ میں ہے کہ جو شخص بھی اس بات کا دعوی کرے کہ میں چوری کئے ہوئے سامان کو علمِ غیب کی وجہ سے جانتا ہوں یا کہے کہ جن مجھ کو کچھ باتوں کی خبر دیتے ہیں اور وہی باتیں میں تمہارے سامنے بیان کرتا ہوں، تو اس طرح کا دعوی کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ اس بارے میں مزید فرماتے ہیں کہ ارباب التقاویم بھی کاہن ہی کی ایک قسم ہے، ان کا حکم بھی کاہن ہی کی طرح ہے کیوں کہ وہ بھی مستقبل میں

ہونے والے حوادث کے جاننے کا دعوی کرتے ہیں، البتہ بعض وہ واقعات جن کو خواص لوگوں نے بیان کیا ہے، جیسے انبیاء علیہ السلام اور اولیاء کرام نے وحی یا الہام کے ذریعہ بیان کیا تو ان کا حکم علاحدہ ہے، وہ اللہ تعالی کی جانب سے انہیں خبر دینے اور علم عطاء فرمانے کی وجہ سے ہے، لہٰذا ان کا حکم کاہن اور علم غیب کا دعوی کرنے والے کی طرح نہیں ہے۔ (یہ چند باتیں حاشیۂ نوح'' کتاب الصوم میں موجود بحث کا خلاصہ ہے)

علامہ شامیؒ اخیر میں تتمہ کے طور پر اپنی رائے بیان فرماتے ہیں کہ بحث کا حاصل یہ ہوا کہ علم غیب کا دعوی کرنا قرآن کریم کی نص کے بالکل معارض ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص علمِ غیب کا دعوی کرتا ہے تو اسے کافر قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اس بات کا دعوی کرنے کے ساتھ ساتھ صراحتہً یا دلالتہً اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرتا ہے، جیسے یہ کہتا ہے کہ مجھے وحی کے ذریعہ بتایا گیا یا یہ کہے کہ مجھے اس بات کا الہام ہوا ہے، اسی طرح وہ اللہ تعالی کی نشانیوں میں سے کسی بھی جاری و عادی نشانی کی طرف اس کی نسبت کرتا ہے تو ان صورتوں میں اس کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

صاحبِ ہدایہ نے اسی اعتبار سے اپنی کتاب 'مختارات النوازل' میں یہ بیان کیا ہے کہ جہاں تک علم نجوم کی بات ہے تو وہ تو فی نفسہ اچھا ہے، اس میں کوئی مذموم بات نہیں ہے، کیوں کہ اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسابی: اور یہ قسم درست ہے، خود قرآن میں اللہ تعالی نے اس کے متعلق ارشاد فرمایا ہے، الشمس والقمر بحسبان (سورج اور چاند حساب کے پابند ہیں) یعنی یہ دونوں حساب کے مطابق چلتے ہیں ان سے حساب معلوم کیا جا سکتا ہے، اس میں کوئی مذموم بات نہیں ہے۔

(۲) استدلالی: وہ یہ ہے کہ ستاروں کی چال اور افلاک کی حرکت کے ذریعہ

مستقبل میں ہونے والے ان حوادث پر استدلال کرنا ہے جو اللہ تعالی نے اپنی قضاء وقدر سے متعین کئے ہیں، اور یہ بھی جائز ہے، جیسے طبیب نبض کی حرکت کو دیکھ کر صحت اور بیماری پر استدلال کرتا ہے۔ لیکن اگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ سب اللہ تعالی کی قضاء سے نہیں ہوتا، ستاروں کی گردش سے ہوتا ہے یا اپنی جانب سے علم غیب جاننے کا دعوی کرے تو اس صورت میں اسے کافر قرار دیا جائے گا۔ (مختارات النوازل کی عبارت مکمل ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام کی مکمل بحث میری کتاب 'سل الحسام الہندی' میں موجود ہے۔

مطلب في دعوى علم الغيب

وفي البزازية: يكفر بادعاء علم الغيب وبإتيان الكاهن وتصديقه. وفي التتارخانية: يكفر بقوله أنا أعلم المسروقات أو أنا أخبر عن إخبار الجن إياي اهـ. قلت: فعلى هذا أرباب التقاويم من أنواع الكاهن لادعائهم العلم بالحوادث الكائنة. وأما ما وقع لبعض الخواص كالأنبياء والأولياء بالوحي أو الإلهام فهو بإعلام من الله تعالى فليس مما نحن فيه اهـ ملخصا من حاشية نوح من كتاب الصوم.

قلت: وحاصله أن دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها، إلا إذا أسند ذلك صريحا أو دلالة إلى سبب من الله تعالى كوحي أو إلهام، وكذا لو أسنده إلى أمارة عادية يجعل الله تعالى. قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل: وأما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم، إذ هو قسمان: حسابي وإنه حق وقد نطق به الكتاب. قال تعالى: الشمس والقمر بحسبان. [الرحمن: ٥] أي سيرهما بحسبان. واستدلالي بسير النجوم وحركة الأفلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض، ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى أو

ادعی علم الغیب بنفسہ یکفر اھـ وتمام تحقیق ھذا المقام یطلب من رسالتنا سل الحسام الھندي (رد المحتار: ۱۳/ ۷۳)

مطلب فی الإباحی

اباحی کی حقیقت اور حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں تحریر فرمایا ہے کہ ملا خسرو کی کتاب 'حاشیۃ البیضاوی' میں مذکور ہے کہ الحاد کی طرف دعوت دینے والا (وہ شخص جو مذہبِ کفر کی جہات میں سے کسی جہت کی طرف دعوت دیتا ہو) اور محرمات کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھنے والا زندیق کی طرح ہے۔

اسی ضمن میں اس مطلب میں 'اباحی' شخص یا فرقہ کا مفہوم اور ان کے اعتقاد کی وضاحت کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'اِباحی' وہ ہوتا ہے جو محرمات کی اباحت کا اعتقاد رکھتا ہے اور یہی زنادقہ کا اعتقاد ہے اور فتاوی 'قاریٔ الھدایۃ' میں ہے کہ زندیق وہ ہے جو زمانہ کی بقاء کا قائل ہو اور یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اموال اور حرام اشیاء مشترک ہے۔

علامہ ابن کمال نے اپنے رسالہ میں امام غزالیؒ کی کتاب 'التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ' کے حوالے سے یہ بات بیان کی ہے کہ: زنادیقہ کی جنس میں بعض تو وہ لوگ ہیں جو اپنے آپ میں صوفی ہونے کا دعوی کرتے ہیں اور اس حد تک وہ صوفیت کا دعوی کرتے ہیں کہ وہ اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ ان کے اور اللہ کے درمیان ایسا تعلق اور ربط ہو چکا ہے کہ انہیں نماز ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ان سے نماز کو ساقط کر دیا گیا ہے، اور نشہ آور مشروب پینا، گناہ کرنا اور سلطان کا مال کھانا وغیرہ ان کے لئے حلال ہو گیا ہے، امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں میں سے ہے جن

کے قتل کے وجوب میں مجھے کوئی شک نہیں، (اگر چہ ان کے خلود فی النار کے حکم میں اختلاف ہے البتہ ان کو قتل کرنا سو کافروں کو قتل کرنے سے زیادہ افضل ہے)؛ کیونکہ یہ لوگ دین میں بہت ہی بڑا ضرر اور نقصان ہے اور ان سے محرمات کی اباحت کا ایسا دروازہ کھل جائے گا جو کبھی بند نہیں ہوگا، اور ایسے صوفیوں کا ضرر مطلق اباحت کے قائل لوگوں کے ضرر سے بھی بہت بڑا ہے؛ کیوں کہ مطلق اباحت کے قائل لوگ شریعت کو بالکل بھی شمار نہیں کرتے ہیں، اس لئے ان کے کفر کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ان کی طرف کان دھرنے اور ان کی باتوں کو غور سے سننے سے روکا جا سکتا ہے، جب کہ یہ لوگ صوفیاء کا نقاب پہنے ہوئے ہیں، تو لوگ ان کے بارے میں یہ سوچیں گے کہ انہوں نے دین کا انکار نہیں کیا ہے، فقط خود کے لیے عمومی تکلیفی احکام سے دوسرے کم تر لوگوں کے مقابلہ تخصیص کرتے ہیں، بایں معنی لوگوں کو ایسے حضرات سے روکنا مشکل ہے، اور اس طرح یہ لوگ فاسقین کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ بھی ان کی طرح دعوی کر دیں تا کہ لوگ ان کو فاسق نہ سمجھیں بلکہ بزرگ سمجھنے لگے اور اس بھیس میں جو چاہیں کرتے رہیں۔

مطلب فی الإباحی

(قوله والإباحي) أي الذي يعتقد إباحة المحرمات وهو معتقد الزنادقة. ففي فتاوى قارئ الهداية الزنديق هو الذي يقول ببقاء الدهري ويعتقد أن الأموال والحرم مشتركة. اهـ. وفي رسالة ابن كمال عن الإمام الغزالي في كتاب [التفرقة بين الإسلام والزندقة] ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف أنه بلغ حالة بينه وبين الله تعالى أسقطت عنه الصلاة وحل له شرب المسكر والمعاصي وأكل مال السلطان، فهذا مما لا أشك في وجوب قتله إذ ضرره في الدين أعظم؛ وينفتح به باب من الإباحة لا ينسد؛ وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالإباحة مطلقا؛ فإنه يمتنع عن

الإصغاء إليه لظهور كفره. أما هذا فيزعم أنه لم يرتكب إلا تخصيص عموم التكليف بمن ليس له مثل درجته في الدين ويتداعى هذا إلى أن يدعي كل فاسق مثل حاله اهـ. (رد المحتار: ١٣/ ٧٤)

مطلب في أهل الأهواء اذا ظهرت بدعتهم

خواہش پرست اہلِ بدع کی کا ضرر بڑھ جائے تو ان کا حکم

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان لوگوں کا حکم بیان کر رہے ہیں جو خواہشات کی پیروی کرتے ہیں، شریعت پر خواہشات کے مطابق عمل کرتے ہیں، اپنی ضروریات کے مطابق نئی بدعات کو گھڑتے رہتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'نور العین' میں 'التمهيد' کے حوالے سے منقول ہے کہ اہل الاہواء سے کوئی ایسی بدعت ظاہر ہو جو ان کو کفر تک پہونچا دیتی ہو تو ان کو قتل کرنا مباح ہوگا؛ لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس بدعت سے رجوع نہ کرے اور نہ ہی توبہ کریں۔ البتہ اگر وہ توبہ کرلیں اور اسلام قبول کرلیں تو اس صورت میں ان تمام کی توبہ قبول کر لی جائے گی، اباحیہ، غالیہ، روافض میں سے فرقۂ شیعہ اور فلاسفہ میں سے زندیق اور فرقۂ قرامطہ کی توبہ کسی بھی حال میں قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کو قتل کیا جائے گا؛ توبہ کرنے سے یہ پہلے بھی اور بعد توبہ بھی۔ کیوں کہ وہ کائنات کے صانع اللہ تعالی کا ہی انکار کرتے ہیں چہ جائے کہ وہ اس کی طرف رجوع کریں اور توبہ کریں، البتہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ اگر وہ گرفتار ہونے سے پہلے توبہ کرلیں تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی ورنہ نہیں اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قولِ قیاس ہے اور یہ بہت اچھا ہے۔

البتہ وہ بدعت جو کفر کو ثابت نہ کرتی ہو، نہ کفر تک پہونچانے والی ہو؛ اس میں

تعزیر واجب ہے، جس طریقے سے بھی روکنا ممکن ہو روکا جائے گا، اور اگر وہ شخص بدعت میں لوگوں کا امام اور پیشوا بن چکا ہو اور قتل کئے بغیر اس کو روکنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں سلطان کے لئے سیاسۃً اور امتناعاً یعنی زجر وتوبیخ کے لئے اس کو قتل کرنا بھی جائز ہے۔

اور اگر مبتدع ایسا ہو جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو، بدعت کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرتا ہو اور اس سے یہ اندیشہ ہو کہ وہ لوگوں میں اپنی بدعت کو عام کرے گا تو اگر چہ اس پر کفر کا فتوی نہ لگایا جائے لیکن زجر وتوبیخ کی غرض سے سلطان کے لئے اس کا قتل جائز ہے، کیوں کہ اس کا فساد بہت بڑا اور عام ہے، اس اعتبار سے کہ وہ سیدھا دین میں اثر انداز ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی بدعت کفریہ ہو تو جتنے بھی لوگ اس میں شامل ہوں ان سب کو قتل کرنا مباح ہے، اور اگر بدعت کفریہ نہ ہو تو صرف ان کے معلم اور رئیس کو زجر وتوبیخ کرنے اور روکنے کے لئے قتل کردیا جائے گا۔

مطلب في أهل الأهواء إذا ظهرت بدعتهم

وفي نور العين عن التمهيد: أهل الأهواء إذا ظهرت بدعتهم بحيث توجب الكفر فإنه يباح قتلهم جميعا إذا لم يرجعوا ولم يتوبوا، وإذا تابوا وأسلموا تقبل توبتهم جميعا إلا الإباحية والغالية والشيعة من الروافض والقرامطة والزنادقة من الفلاسفة لا تقبل توبتهم بحال من الأحوال، ويقتل بعد التوبة وقبلها لأنهم لم يعتقدوا بالصانع تعالى حتى يتوبوا ويرجعوا إليه. وقال بعضهم: إن تاب قبل الأخذ والإظهار تقبل توبته وإلا فلا، وهو قياس قول أبي حنيفة، وهو حسن جدا، فأما في بدعة لا توجب الكفر فإنه يجب التعزير بأي وجه يمكن أن يمنع من ذلك، فإن لم يمكن بلا حبس وضرب يجوز حبسه وضربه، وكذا لو لم يمكن المنع بلا سيف إن كان رئيسهم ومقتداهم

جاز قتله سياسة وامتناعا. والمبتدع لو له دلالة ودعوة للناس إلى بدعته ويتوهم منه أن ينشر البدعة وإن لم يحكم بكفره جاز للسلطان قتله سياسة وزجرا لأن فساده أعلى وأعم حيث يؤثر في الدين. والبدعة لو كانت كفرا يباح قتل أصحابها عاما، ولو لم تكن كفرا يقتل معلمهم ورئيسهم زجرا وامتناعا. اهـ. (رد المحتار: ۱۳/ ۷۵)

مطلب حكم الدروز والتيامنة والنصيرية والإسماعلية

دروزی، تیامنہ، نُصیریہ اور اسماعیلیہ فرقوں کا حکم

ماسبق میں متعدد گمراہ وغیر اسلامی فرقوں کا حکم بیان ہو چکا ہے، انہی تفصیلات سے اخذ کرتے ہوئے علامی شامی اس مطلب میں کچھ ایسے گمراہ فرقوں کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں جو ملکِ شام میں پائے جاتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں: دروز اور تیامنہ؛ یہ دونوں فرقے بلاد شام میں سکونت پائے جاتے ہیں، ان کے عقائد یہ ہیں کہ یہ لوگ ظاہر میں تو اسلام، روزے، نماز وغیرہ کا اظہار کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی تناسخ ارواح، شراب نوشی اور زنا کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ الوہیت ایک شخص کے بعد دوسرے شخص میں ظاہر ہوسکتی ہے، یہ لوگ حشر، روزہ، نماز اور حج کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جن حرکات اور اعمال کو یہ نام دیئے گئے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، کیوں کہ ان ناموں کا معنی اور مراد بہ کچھ اور ہی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق بھی نازیبا کلمات کہتے ہیں۔

علامہ محقق عبد الرحمن العمادی نے ان کے بارے میں ایک طویل فتوی لکھا ہے، جس میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ان کے عقیدہ کے اعتبار سے یہ لوگ فرقۂ نُصیریہ اور اسماعیلہ کے عقائد سے وابستہ ہیں، جن کو قرامطہ اور باطنیہ کا لقب دیا جاتا

ہے،صاحب المواقف نے ان کا ذکر تفصیل سے اپنی کتاب میں کیا ہے۔آگے علامہ محقق عبدالرحمن العمادی تحریر فرماتے ہیں کہ مذاہبِ اربعہ کے علماء سے ان چاروں فرقوں: یعنی دروز، تیامنہ،نصیریہ اوراسماعیلہ کے متعلق منقول ہے کہ ان کو دیارِ اسلام میں رکھنا مناسب نہیں ہے، نہ ہی جزیہ لے کر اور نہ جزیہ کے بغیر؛ نہ ہی ان کے ساتھ نکاح کرنا حلال ہے اور نہ ہی ان کا ذبیحہ حلال ہے اور ان کے بارے میں فتاوی خیریہ میں بھی یہی بات منقول ہے۔

علامہ شامیؒ اس پوری بحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نتیجہٴ کلام یہ ہے کہ ان فرقوں کو زندیق، منافق اور ملحد کہنا بھی درست ہے، اور یہ بات بھی مخفی نہیں ہے کہ ایسے خبیث اعتقاد کے ساتھ شہادت کا اقرار کرنے سے وہ مرتد نہیں کہے جائیں گے، کیوں کہ ان کی طرف سے تصدیقِ رسول وغیرہ نہیں پائی گئی۔ نیز ان میں سے کسی کا بھی ظاہر میں اسلام لانا ان کے لئے مسلمان ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے، جب تک کہ وہ ان تمام اعتقادات سے براءت کا اظہار نہ کردے جو مذہبِ اسلام کے خلاف ہیں؛ کیوں کہ ان کو مذہب اسلام سے ہٹانے والی چیز ان کے یہی غلط خیالات اور اعتقادات ہیں ورنہ تو وہ خود بھی اپنے لئے مسلمان ہونے کا دعوی کرتے ہیں اور شہادتین کا اقرار بھی کرتے ہیں؛ اس لئے اگر وہ ان غلط خیالات سے رجوع کرلیں اور براءت کا اظہار کردے تب تو وہ مسلمان سمجھے جائیں گے، البتہ اگر ان غلط اعتقادات کے بنا پر ان کو گرفتار کرلیا گیا تو انہیں قتل کردیا جائے گا، گرفت میں آنے کے بعد ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ان کے حکم کے بارے میں یہ بھی مذکور ہے کہ فقہاءِ سمرقند سے ایسے آدمی کے متعلق پوچھا گیا جو اسلام اور ایمان کا اظہار کرتا ہے، پھر وہ

اقرار کرتا ہے ساتھ ہی قرامطہ کے مذہب کا اعتقاد رکھتا تھا اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا تھا؛ لیکن اب میں نے قرامطہ کے غلط اعتقادات سے توبہ کرلی ہے اور اس سے رجوع کرلیا ہے اور اب وہ اسی اسلام اور ایمان کا اظہار کرتا ہے، جس پر وہ پہلے قائم تھا تو اس کا حکم کیا ہے؟

اس کے جواب میں ابو محمد عبدالکریم بن محمدؒ نے فرمایا: قرامطہ کو قتل کرنا اور انہیں نیست و نابود کرنا فرض ہے ؛ لیکن اس ایک آدمی کے بارے میں جس کے عقائد کا ابھی ذکر ہوا، ہمارے بعض فقہاء کہتے ہیں یتغفل ویقتل یعنی ایسے آدمی کے بارے میں یہ تلاش کیا جائے گا کہ مذہب کو سمجھنے میں اس سے کیا غلطی ہوئی ہے، اس کے بعد اس کو قتل کردیا جائے گا اور بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ تلاش اور انتظار کے بغیر سیدھا ہی اس کو قتل کردیا جائے گا ؛ کیوں کہ جس آدمی سے ایسے اعتقادات ظاہر ہوئے ہوں، لوگوں کو اس نے ایسی ضلالت کی طرف دعوت دی ہو تو جس توبہ کا وہ بعد میں دعوی کر رہا ہے اس میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر اس سے توبہ کو قبول کر بھی لیا جائے تب بھی وہ اسلام کو منہدم کرنے کی ہی کوشش کریں گے، اور قتل کا امکان نہ ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کو بے خوف گمراہ کریں گے۔ یہ عبارت یہاں ملخص بیان کی گئی ہے، صاحب تاتارخانیہ نے اس بارے میں اپنی کتاب میں طویل بحث کی ہے اور ہمارے ائمہ اور دیگر علماء سے اس طرح کے متعدد فتاوی منقول ہیں، لیکن یہ پہلے گذر چکا ہے کہ گرفتار ہونے سے قبل توبہ کی قبولیت معتمد علیہ ہے ؛ لیکن اس کے بعد نہیں۔

تتمہ :

صاحب المواقف نے فرقۂ اسماعیلہ کے بارے میں لکھا ہے کہ اسماعیلہ کو

سات القاب سے موسوم کیا جاتا ہے، (۱) باطنیہ (۲) قرامطہ، (۳) حرمیہ (۴) سبعیہ (۵) بابکیہ (۶) محمرہ (۷) اسماعیلہ۔

ان کی ان القاب کے ساتھ موسوم کیئے جانے کی وجہ تسمیہ یہ ہے:

(۱) باطنیہ: وہ ظاہر کو چھوڑ کر کتاب اللہ کے باطن سے کلام کرنے کا دعوی کرتے ہیں۔

(۲) قرامطہ: اس جماعت کے پہلے شخص حمدان قرمط کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو قرامطہ کہا جاتا ہے۔

(۳) حرمیہ: محرمات اور محارم کو حلال قرار دینے کی وجہ سے انہیں حرمیہ لقب دیا گیا ہے۔

(۴) سبعیہ: اس فرقے کا خیال ہے کہ وہ انبیار جو النطقاء بالشریعۃ ہیں سات ہیں: آدم، نوح، ابراہیم، موسی، عیسی، محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امام محمد مہدی۔

(۵) بابکیہ: اس وجہ سے کہ ان میں سے ایک جماعت نے بابکہ خرمی کی پیروی کی تھی جو کہ عہد عباسی میں ایک خفیہ مذہبی اور سیاسی تحریق کا بانی تھا۔

(۶) محمرہ: بابکہ خرمی کی دورِ حکومت میں اس جماعت نے سرخ لباس پہننے کا شعار اختیار کیا تھا۔

(۷) اسماعیلہ: یہ حضرات اسماعیل بن جعفر کے لئے امامت کو ثابت کرتے ہیں یا ان کے مذہبی پیشوا کو محمد بن اسماعیل کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے ان کو یہ لقب دیا گیا ہے۔

صاحب المواقف نے لکھا ہے کہ اس فرقے کا اصل مقصد شریعت کو باطل کرنا تھا اور ان کے مذاہب کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے، بسا اوقات

وہ فلاسفہ کی طرح کلام کرنے لگتے ہیں۔

یہ پوری بحث صاحب المواقف نے فرقۂ اسماعیلہ کے بارے میں المواقف میں بیان کی ہے۔

مطلب حكم الدروز والتيامنة والنصيرية والإسماعيلية

[تنبيه] يعلم مما هنا حكم الدروز والتيامنة فإنهم في البلاد الشامية يظهرون الإسلام والصوم والصلاة مع أنهم يعتقدون تناسخ الأرواح وحل الخمر والزنا وأن الألوهية تظهر في شخص بعد شخص ويجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج، ويقولون المسمى به غير المعنى المراد ويتكلمون في جناب نبينا - صلى الله عليه وسلم - كلمات فظيعة. وللعلامة المحقق عبد الرحمن العمادي فيهم فتوى مطولة، وذكر فيها أنهم ينتحلون عقائد النصيرية والإسماعيلية الذين يلقبون بالقرامطة والباطنية الذين ذكرهم صاحب المواقف. ونقل عن علماء المذاهب الأربعة أنه لا يحل إقرارهم في ديار الإسلام بجزية ولا غيرها، ولا تحل مناكحتهم ولا ذبائحهم، وفيهم فتوى في الخيرية أيضا فراجعها.

والحاصل أنهم يصدق عليهم اسم الزنديق والمنافق والملحد. ولا يخفى أن إقرارهم بالشهادتين مع هذا الاعتقاد الخبيث لا يجعلهم في حكم المرتد لعدم التصديق، ولا يصح إسلام أحدهم ظاهرا إلا بشرط التبري عن جميع ما يخالف دين الإسلام لأنهم يدعون الإسلام ويقرون بالشهادتين وبعد الظفر بهم لا تقبل توبتهم أصلا. وذكر في التتارخانية أنه سأل فقهاء سمرقند عن رجل يظهر الإسلام والإيمان ثم أقر بأني كنت أعتقد مع ذلك مذهب القرامطة وأدعو إليه والآن تبت ورجعت وهو يظهر الآن ما كان يظهره قبل من الإسلام والإيمان. قال أبو عبد الكريم بن محمد: قتل القرامطة واستئصالهم فرض. وأما هذا الرجل الواحد، فبعض مشايخنا قال يتغفل ويقتل: أي تطلب غفلته في عرفان مذهبه. وقال بعضهم يقتل بلا استغفال لأن من ظهر منه ذلك ودعا الناس لا يصدق فيما يدعي بعد من التوبة ولو قبل

منه ذلك لهدموا الإسلام وأضلوا المسلمين من غير أن يمكن قتلهم، وأطال في ذلك، ونقل عدة فتاوى عن أئمتنا وغيرهم بنحو ذلك، لكن تقدم اعتماد قبول التوبة قبل الأخذ لا بعده. (رد المحتار: ۱۳/ ۷۸)

مطلب جملة من لا تقبل توبته

وہ لوگ جن کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے مرتد ہونے والے کسی بھی مسلمان کی توبہ مقبول ہے، سوائے گیارہ افراد کے؛ یعنی ان گیارہ افراد میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو ان کی توبہ کسی بھی حال میں قبول نہیں کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں ان گیارہ افراد کی تفصیل بیان کررہے ہیں کہ وہ کون ہیں اوران کی توبہ کی عدم قبول کا کیا مطلب ہے؟

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں وہ گیارہ افراد یہ ہیں: (۱) وہ آدمی جو بار بار مرتد ہوجاتا ہو (۲) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سب وشتم کرنے والا (۳) شیخین میں سے کسی پر سب وشتم کرنے والا (۴) ساحر (۵) زندیق (۶) خناق (۷) کاہن (۸) ملحد (۹) اباحی (۱۰) منافق اور (۱۱) ضروریات دین میں سے بعض چیزوں کا باطنا انکارکرنے والا۔ یہ وہ افراد ہیں جو مرتد ہوجائیں تو پھر ان کی توبہ کسی بھی صورت میں قبول نہیں کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے ان گیارہ افراد میں سے بعض کے متعلق کچھ تفصیل بھی فرمائی ہے۔ ساحر کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے کہ وہ پہلے مسلمان ہواور پھر وہ سحر کی وجہ سے مرتد ہوجائے بلکہ ساحر اگر کافر بھی ہوتب بھی اس کو سحر کی وجہ سے قتل کردیا جائے گا اور یہ بات مطلب الساحر والزندیق میں تفصیل سے گذر چکی ہے، اور خناق

یعنی گلا دبا کر قتل کر کرنے والا کافر نہیں ہے، لیکن اس کے گھناؤنے فعلِ مفسد کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، ماقبل میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس سے گلا گھونٹنے کا عمل بار بار پایا گیا ہو؛ پس اگر کسی آدمی نے ایک مرتبہ کسی کو گلا دبا کر مار دیا ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں تک زندیق، داعی، ملحد، اِباحی، منافق اور اس کے مابعد حضرات کا مسئلہ ہے تو ان سب کا اسلام ظاہر کر لینا ہی ان کو مسلمان مان لینے کے لئے کافی ہے، اگر چہ وہ اصلاً کافر ہی ہوں۔

پس یہ واضح ہونا چاہئے کہ یہاں مقصود ایسے لوگوں کا بیان ہے جن کی توبہ قبول نہیں ہوگی اور وہ واجب القتل ہوں گے، خواہ وہ ایسا مسلمان ہو جو مرتد ہوا ہو؛ یا مرتد نہ ہوا ہو یا کافر اصلی ہو؛ اور پیچھے یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ یہ توبہ کی عدم قبولیت کا جو مسئلہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان افراد سے قتل کی نفی کرنے کے بارے میں توبہ قبول نہیں کی جائے گی؛ ورنہ اخروی اعتبار سے تو ان کی توبہ قبول ہوگی جیسا کہ سب و شتم کرنے والے کے بارے میں ہے۔

چوں کہ یہاں اسلام و ارتداد کے فرق کے مطلق ان لوگوں کا بیان ہے جو واجب القتل ہیں، اس لیے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس فہرست میں قطاع الطریق یعنی ڈاکو اور اہل الاہواء لوگوں کو بھی شامل کیا جانا چاہئے، کیوں کہ ان کا حکم بھی اسی طرح ہے یعنی ان کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اس کی تفصیل ماقبل میں مطلب الاباحی میں گذر چکی ہے، اور اسی طرح العوانی یعنی معاون (فساد برپا کرنے

کے لئے حکام کے پاس دوڑ جانے والے) کا حکم بھی اسی طرح ہے، اس کے بارے میں پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ معاون کے متعلق شیخ الاسلام سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا اس کا قتل مباح ہے، کیوں کہ وہ زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتا ہے، حضرت شیخ ابوشجاع سے معاون کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اس کو قتل کرنا مباح ہے، اوراس کے قاتل کوثواب دیا جائے گا۔

اسی طرح ہر وہ شخص جس پر زنا، چوری، قذف یا شراب کی حد واجب ہوئی ہو اس کا حکم بھی اسی طرح ہے، ان کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی، ان جرائم کی وجہ سے ان پر جو حد واجب ہوئی ہے وہ جاری کی جائے گی، وہ توبہ سے معاف نہیں ہوگی۔

مطلب جملة من لا تقبل توبته

(قوله فالمستثنى أحد عشر) أي من قوله وكل مسلم ارتد فتوبته مقبولة إلا أحد عشر: من تكررت ردته، وساب النبي عليه الصلاة والسلام، و ساب أحد الشيخين، والساحر، والزنديق والخناق؛ والكاهن، والملحد، و الإباحي والمنافق، ومنكر بعض الضروريات باطنا. اهـ. ح. قلت: لكن الساحر لا يلزم أن يكون مرتدا بأن يكون مسلما أصليا ثم فعل ذلك فإنه يقتل ولو كافرا كما مر، والخناق غير كافر وإنما يقتل لسعيه بالفساد كما قدمناه. وأما الزنديق الداعي والملحد وما بعده فيكفي فيه إظهاره للإسلام وإن كان كافرا أصليا فعلم أن المراد بيان جملة من لا تقبل توبته سواء كان مسلما ارتد أو لم يرتد أو كان كافرا أصليا؛ وعليه فكان المناسب ذكر قطاع الطريق، وكذا أهل الأهواء كما مر عن التمهيد، وكذا العواني كما مر في باب التعزير، وكذا كل من وجب عليه حد زنا أو سرقة أو قذف أو شرب. وأما ذكر ساب النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد الشيخين فقد علمت ما فيه (رد المحتار: ١٣/ ٧٩)

مطلب جملة من لا يقتل إذا إرتدّ

وہ لوگ جن کو ارتداد کے باوجود قتل نہیں کیا جائے گا۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مرتد ہونے والا مسلمان اگر توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اگر وہ توبہ کر لے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔علامہ حصکفیؒ نے اس میں سے دو قسموں کو مستثنیٰ کیا ہے۔(۱) پہلی قسم میں وہ افراد ہیں جن کو ہر حال میں قتل کر دیا جائے گا، چاہے وہ توبہ کریں یا نہ کریں، اس میں کل گیارہ افراد تھے جن کا تفصیلی ذکر ماقبل مطلب میں گذر چکا اور (۲) دوسری قسم میں وہ افراد ہیں جن کو کسی بھی صورت میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس میں کل چھ افراد ہیں: (۱) عورت (۲) خنثیٰ (۳) وہ آدمی جس کا اسلام دوسرے کے تابع ہو (۴) بچہ جبکہ اسلام قبول کر لے (۵) وہ آدمی جس کو اسلام پر مجبور کیا گیا ہو (۶) وہ آدمی جس کا اسلام دو آدمیوں کی شہادت سے ثابت ہوا ہو اور وہ دونوں اپنی شہادت سے رجوع کر لے۔علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ وہ افراد ہیں جو مرتد ہو جائیں تو انہیں قتل نہیں کیا جائے گا، چاہے وہ توبہ کریں یا نہ کریں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں مذکورہ بالا افراد کے متعلق ضروری تفصیل اور مسائل ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس کو قید کر دیا جائے گا۔البتہ اس حکم سے سحر و جادوگری کی وجہ سے مرتد قرار دی گئی عورت مستثنیٰ ہے، یعنی اس کو قتل کیا جائے گا۔وهو الأصح

(۲) خنثیٰ مشکل: صاحبِ بحر نے تاتارخانیہ کے حوالے سے 'بحر' میں بیان کیا ہے کہ اس کا حکم بھی مرتدہ عورت کی طرح ہی ہے، اسے بھی قید کیا جائے گا اور اسلام

پر مجبور کیا جائے گا۔

(۲) وہ فرد جو کسی کے تابع بن کر اسلام لایا ہو؛ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر نے 'بدائع' کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایسا بچہ جس کے والدین مسلمان ہوئے تو والدین کی طرف نظر کرتے ہوئے اس بچے کے لئے بھی اسلام کا حکم لگا دیا گیا، پھر وہ کافر ہونے کی حالت میں بالغ ہوا اور بالغ ہونے کے بعد اس سے اسلام کا اقرار باللسان سنا نہیں گیا اور کفریہ قول وعمل دیکھے گئے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ اس سے ردّت نہیں پائی گئی، کیوں کہ ردّت سابقہ تصدیق کے بعد تکذیب کا نام ہے اور اس سے بالغ ہونے کے بعد اسلام کی تصدیق نہیں پائی گئی ہے۔ ہاں! اگر اس نے اسلام کا اقرار کیا پھر وہ مرتد ہوا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ بہر حال پہلی صورت میں صرف قید کر دیا جائے گا، قتل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ اس کے لئے بالغ ہونے سے پہلے اسلام کا حکم بالتبع تھا اور اس کی کمائی کا حکم مرتد کی کمائی کے حکم کی طرح ہی ہے، کیوں کہ وہ حکماً مرتد ہی ہے۔

(۴) قسم وہ بچہ جو بلوغ سے قبل خود مسلمان ہوا ہو، نہ کہ اپنے والدین کے تابع ہو کر، پھر اس سے خلاف اسلام اعمال پائے گئے تو قتلِ مرتد کا حکم اس پر لاگو نہ ہوگا۔ اور متن میں صبیٔ مسلم کے عدم قتل کی بات مطلق بیان کی گئی ہے، لہٰذا اس میں بلوغیت کے بعد کی حالت بھی شامل ہوگی، یعنی ایسا بچہ بالغ ہونے کے بعد مرتد ہو تو بھی اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ بحر میں ہے: اگر بچہ مرتد ہونے کی حالت میں بالغ ہوا تو اس کو استحساناً قتل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ اس کے اسلام کے صحیح ہونے میں علماء کے مابین اختلاف ہونے کے سبب شبہ پیدا ہو گیا ہے اور عنقریب اس کے اسلام اور ردّت کے بارے میں آگے کلام آئے گا۔

اور ایک دوسرا مسئلہ باقی رہ گیا، جسے صاحب بحر نے اور صاحب فتح نے مبسوط کے حوالے سے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بچہ اپنی حالتِ صغر میں ہی مرتد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ حکم تو اس کا بھی یہی ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسرے مسئلے سے معلوم ہوا کہ پہلا مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ بچہ بالغ ہونے کی حالت میں یعنی کبر کی حالت میں اسلام کا اقرار کرنے سے پہلے مرتد ہو۔

(۵) قسم وہ فرد ہے جسے اسلام پر مجبور کیا گیا ہو، کیوں کہ اس کے اسلام کا حکم صرف ظاہراً ہے، اس لئے کہ سر پر تلوار کا ہونا ہی عدم اعتقاد کی دلیل ہے، پس یہی شبہ اسقاط قتل کے لئے کافی ہے، فتح میں 'مبسوط' کے حوالے سے ان مسائل کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان تمام افراد کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر اسلام لانے سے پہلے کسی نے انہیں قتل کر دیا تو قاتل پر اس صورت میں کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

(۶) قسم وہ فرد ہے جس کا اسلام دو مردوں کی گواہی سے ثابت ہو، پھر وہ دونوں اپنی گواہی سے رجوع کر لے تو اس صورت میں مرتد کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ گواہوں کا گواہی سے رجوع کر لینا سابقہ اسلام کی شہادت میں جھوٹ کا شبہ پیدا کرتا ہے، لہٰذا جب ثبوتِ اسلام میں ہی شبہ پیدا ہو گیا تو یہ تصدیق بعد التکذیب نہیں پائی گئی، اس لئے اس کو مرتد نہیں سمجھا جائے گا، اور جب مرتد نہیں تو اسے قتل بھی نہیں کیا جائے گا۔

اس کے علاوہ اور بھی افراد ہیں جن کو علامہ حصکفیؒ نے دیگر کتابوں سے نقل کیا ہے، جیسے: (۱) وہ آدمی جس کا اسلام ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے ثابت

ہو۔(۲) اگر دو نصرانی آدمی ایک نصرانی کے بارے میں شہادت دیں کہ اس نے اسلام قبول کرلیا ہے، اسی طرح نصرانی عورت کے بارے میں گواہی دے۔(۳) سکران (۴) لقیط (۵) حربی۔ذمی۔ذمیٔ مستأمن اگران پر بھی اکراہ کیا گیا ہو۔

(و) اعلم أن (كل مسلم ارتد فإنه يقتل إن لم يتب إلا) جماعة (المرأة والخنثى، ومن إسلامه تبعا، والصبي إذا أسلم، والمكره على الإسلام، ومن ثبت إسلامه بشهادة رجلين ثم رجعا) زاد في الأشباه: ومن ثبت إسلامه بشهادة رجل وامرأتين انتهى. ولو شهد نصرانيان على نصراني أنه أسلم وهو ينكر لم تقبل شهادتهما، وقيل تقبل؛ ولو على نصرانية قبلت اتفاقا، وتمامه في آخر كراهية الدرر، ويلحق بالصبي من ولدته المرتدة بيننا إذا بلغ مرتدا، والسكران إذا أسلم وكذا اللقيط لأن إسلامه حكمي لا حقيقي، وقيد في الخانية وغيرها المكره بالحربي. أما الذمي المستأمن فلا يصح إسلامه انتهى، لكن حمله المصنف في كتاب الإكراه على جواب القياس. وفي الاستحسان يصح فليحفظ، وحينئذ فالمستثنى أربعة عشر. (در مع التنوير)

مطلب جملة من لا يقتل إذا إرتدّ

(قوله المرأة) يستثنى منها المرتدة بالسحر كما مر وهو الأصح كما في البحر (قوله والخنثى) أي المشكل فإنه إذا ارتد لم يقتل ويحبس ويجبر على الإسلام بحر عن التتارخانية (قوله ومن إسلامه تبعا) صوابه تبع. اهـ. ح. قال في البحر عن البدائع: صبي أبواه مسلمان حتى حكم بإسلامه تبعا لأبويه فبلغ كافرا ولم يسمع منه إقرار باللسان بعد البلوغ لا يقتل لانعدام الردة منه إذ هي اسم للتكذيب بعد سابقة التصديق ولم يوجد منه التصديق بعد البلوغ، حتى لو أقر بالإسلام ثم ارتد يقتل ولكنه في الأولى يحبس لأنه كان له حكم الإسلام قبل البلوغ تبعا، والحكم في أكسابه كالحكم في أكساب المرتد لأنه مرتد حكما اهـ (قوله والصبي إذا أسلم) أي استقلالا لا بنفسه لا تبعا لأبويه وإلا فهو المسألة المارة، وأطلق عدم قتله فشمل ما بعد البلوغ.

ففي البحر: لو بلغ مرتدا لا يقتل استحسانا لقيام الشبهة باختلاف العلماء في صحة إسلامه، وسيأتي الكلام في إسلامه وردته: وبقي مسألة أخرى ذكرها في البحر والفتح عن المبسوط، وهي ما لو ارتد الصبي في صغره.

فعلم أن الأولى فيما إذا ارتد حال البلوغ: أي قبل أن يقر بالإسلام (قوله والمكره على الإسلام) لأن الحكم بإسلامه من حيث الظاهر لأن قيام السيف على رأسه ظاهر في عدم الاعتقاد فيصير شبهة في إسقاط القتل فتح، وفيه بعد نقله هذه المسائل عن المبسوط. قال: وفي كل ذلك يجبر على الإسلام، ولو قتله قاتل قبل أن يسلم لا يلزمه شيء (رد المحتار: ۱۳/ ۷۹-۸۰)

مطلب المعصية تبقى بعد الردة

مرتد ہونے کے بعد بھی گناہ باقی رہیں گے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں خانیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ کوئی مسلمان اگر مرتد ہو جائے تو اس پر زمانۂ اسلام میں ترک کی ہوئی عبادات کا ذمہ باقی رہے گا؛ کیوں کہ نماز، روزہ، وغیرہ چھوڑنا معصیت ہے اور معصیت ردّت کے بعد بھی باقی رہتی ہے، وہ اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ یہاں پر اسی مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ خانیہ میں یہی مسئلہ پہلے شمس الائمہ کے حوالے سے اسی علت کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، اور علامہ قہستانیؒ نے 'جامع الرموز' میں علامہ تمرتاشی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے کہ عامۂ علماء کے نزدیک وہ معصیتیں ساقط ہو جاتی ہیں جو حالتِ ارتداد اور ارتداد سے قبل زمانۂ اسلام میں سرزد ہوئی ہوں، اور اکثر محققین کے نزدیک ساقط نہیں ہوں گی، اور اس کی مکمل بحث وہاں موجود ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عام علماء کے موقف (سقوط معاصی) کا مطلب یہ

ہے کہ اسلام لانے سے وہ معصیتیں ساقط ہو جائیں گی، جیسا کہ حدیث شریف الإسلام یجب أی یھدم ما قبلہ میں مذکور ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص حالت ارتداد میں ہی فوت ہو گیا تو اس صورت میں زمانۂ ارتداد اور ماقبل ارتداد یعنی زمانۂ اسلام کی معاصی باقی رہیں گی، ساقط نہیں ہوں گی؛ کیوں کہ ارتدار سے معصیت میں زیادتی ہوتی ہے، پس یہ زیادتی خود معصیت ہے جو دوسری معصیت کو مٹانے والی کیسے ہو سکتی ہے؛ بلکہ ارتداد کرنے سے وہ معصیت بھی لوٹ آئے گی جس کے بارے میں وہ توبہ کر چکا تھا؛ کیوں کہ توبہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اطاعت کا وعدہ کرنا، اور ارتداد کرنے کی وجہ سے اس کی وہ اطاعت ضائع ہو چکی ہے، اس کی دلیل وہ عبارت ہے جو 'تاتارخانیہ' میں 'سراجیہ' سے منقول ہے کہ کوئی شخص مرتد ہو گیا پھر اس نے اسلام قبول کیا، پھر دوبارہ وہ مرتد ہو گیا تو اس سے کفر اول اور کفر ثانی دونوں کا مؤاخدہ ہوگا، فقیہ ابو اللیث کا یہی قول ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کی پیش کردہ حدیث سے ان کا موقف (سقوطِ معاصی کا) ضرور ثابت ہوتا ہے، مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام لانے سے ذمہ پر واجب روزہ، نماز جیسی عبادتوں کی قضا اور ذمہ پر باقی حقوق العباد کی ادائیگی بھی معاف ہو جائے؛ کیوں کہ نماز، روزہ وغیرہ کی قضا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے، ان کی قضا نفس معصیت نہیں ہے؛ بلکہ معصیت تو ان عبادتوں کو ان کے وقت پر نہ ادا کرنا اور بندوں پر جنایت کرنا ہے، لہٰذا حدیث شریف میں معصیت کے سقوط کا مطلب یہ ہے کہ ان عبادتوں کو ان کے وقت پر ادا نہ کر کے اس نے جو گناہ کیا ہے، وہ اسلام لانے سے ساقط ہو جائے گا، مگر اس سے اس کے ذمہ ثابت ہونے والے حقوق اور قضا کا سقوط لازم نہیں آتا ہے، وہ تو اس کے ذمہ میں باقی ہی

رہیں گے۔ بعض محققین نے حج کی فضیلت ’کفارۂ ذنوب‘ کا مطلب بھی یہی بیان فرمایا ہے، کہ حج کرنے سے عبادات وحقوق کی تاخیر کا گناہ معاف ہوگا، ذمہ پر باقی قضا اور حقوق معاف نہیں ہوں گے۔

(ويقضي ما ترك من عبادة في الإسلام) لأن ترك الصلاة والصيام معصية والمعصية تبقى بعد الردة (درمع التنوير)

مطلب المعصية تبقى بعد الردة (قوله والمعصية تبقى بعد الردة) نقل ذلك مع التعليل قبله في الخانية عن شمس الأئمة الحلواني. قال القهستاني: وذكر التمرتاشي أنه يسقط عند العامة ما وقع حال الردة وقبلها من المعاصي، ولا يسقط عند كثير من المحققين اهـ وتمامه فيه. قلت: والمراد أنه يسقط عند العامة بالتوبة والعود إلى الإسلام للحديث »الإسلام يجب ما قبله« وأما في حال الردة فيبقى ما فعله فيها أو قبلها إذا مات على ردته لأنه بالردة ازداد فوقه ما هو أعظم منه فكيف تصلح ماحية له بل الظاهر عود معاصيه التي تاب منها أيضا لأن التوبة طاعة وقد حبطت طاعاته، ويدل له ما في التتارخانية عن السراجية: من ارتد ثم أسلم ثم كفر ومات فإنه يؤاخذ بعقوبة الكفر الأول والثاني وهو قول الفقيه أبي الليث اهـ ثم لا يخفى أن هذا الحديث يؤيد قول العامة: ولا ينافيه وجوب قضاء ما تركه من صلاة أو صيام ومطالبته بحقوق العباد لأن قضاء ذلك كله ثابت في ذمته، وليس هو نفس المعصية وإنما المعصية إخراج العبادة عن وقتها وجنايته على العبد فإذا سقطت هذه المعصية لا يلزم سقوط الحق الثابت في ذمته، كما أجاب بعض المحققين بذلك عن القول بتكفير الحج المبرور الكبائر، والله سبحانه وتعالى أعلم. (رد المحتار: ١٣/١٠٢-٩٩)

مطلب لو تاب المرتد هل تعود حسناته

مرتد کے توبہ کرنے سے سابقہ حسنات لوٹیں گی یا نہیں۔

درمع التنویر کے حوالے سے سابق میں یہ مسئلہ گذرا کہ جو شخص مرتد ہوجائے تو

اس پر حالتِ اسلام میں چھوڑی ہوئی عبادات کی قضاء باقی رہے گی؛ کیوں کہ عبادت کو چھوڑنا معصیت ہے، اور معصیت ردّت کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جو کچھ عبادات اس نے حالتِ اسلام میں ادا کی ہیں وہ باطل ہو جائیں گی، اور ان عبادات میں سے سوائے حج کے وہ کسی کی قضاء نہیں کرے گا۔

مسئلے کی پہلی صورت (معصیت ردت کے بعد باقی رہتی ہے یا نہیں) کی مکمل بحث ما قبل مطلب میں گذر چکی ہے اور مسئلہ کے دوسری صورت (جو کچھ اس نے حالت اسلام میں ادا کیا ہے وہ باطل ہو جائے گا) یہ بالکل واضح ہے، البتہ علامہ شامیؒ اس مطلب میں اس کے ضمن میں ایک اور مسئلہ کی وضاحت فرما رہے ہیں:

جو عبادات اس نے حالتِ اسلام میں ادا کی ہیں تو ردت سے توبہ کر لینے کے بعد اس کی نیکیاں واپس لوٹ آئیں گی یا نہیں؟ چنانچہ تاتارخانیہ میں تتمہ کی طرف منسوب یہ بات درج ہے کہ صاحب کتاب سے پوچھا گیا کہ مرتد اگر توبہ کر لے تو اس کی نیکیاں واپس لوٹ آئیں گی یا نہیں؟ تو صاحب کتاب نے جواب میں فرمایا کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ابو علیؒ، ابو ہاشم اور ہمارے اصحاب کے نزدیک حکم یہ ہے کہ توبہ کے بعد حالتِ اسلام کی حاصل شدہ نیکیاں لوٹ آئیں گی اور ابو القاسم الکعبی کہتے ہیں نہیں لوٹیں گی اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے اجر و ثواب میں سے جو کچھ باطل ہو چکا ہے وہ نہیں لوٹے گا؛ لیکن سابقہ عبادات اس طرح لوٹیں گی کہ بعد کی عبادات کے ثمرات میں مؤثر ہوں گی۔ (یہاں پر تاتارخانیہ کی عبارت مکمل ہوئی)

ابو علی، ابو ہاشم اور کعبی کا مذکورہ اختلاف شرح مقاصد میں کچھ تفصیل کے ساتھ برعکس طریقے سے مذکور ہے۔

چنانچہ شرح المقاصد میں محقق علامہ تفتازانی کے حوالے سے توبہ کی بحث میں

لکھا ہے کہ معتزلہ کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ توبہ کی وجہ سے معصیت کی سزا کا حق ساقط ہونا تو متعین ہے، مگر کیا توبہ کرنے والا شخص ردّت کی وجہ سے باطل شدہ طاعت کے ثواب کا دوبارہ حق دار بنے گا؟ اس کے جواب میں ابوعلی اور ابو ہاشم فرماتے ہیں کہ باطل شدہ طاعت کے ثواب کا حقدار نہیں ہوگا، کیوں کہ طاعات منعدم ہوجانے والے افعال ہیں، وہ باقی نہیں رہتے، (الطاعۃ تنعدم فی الحال) آخرت میں ثواب کا استحقاق باقی رہتا ہے اور وہ بھی ردت کی وجہ سے ساقط ہو چکا ہے، اور قاعدہ ہے: الساقط لا یعود؛ البتہ علامہ کعبیؒ فرماتے ہیں: باطل شدہ عبادات اپنے ثواب کے ساتھ لوٹیں گی؛ کیوں کہ گناہِ کبیرہ طاعت کو زائل نہیں کرتا؛ بلکہ یہ طاعت کا حکم یعنی مدح وتعظیم کو روک دیتا ہے، لہٰذا گناہ کبیرہ طاعت کے ثمرہ کو زائل نہیں کرتا ہے، اور آدمی جب توبہ کرے گا تو ایسا ہوجائے گا جیسے کوئی گناہ ہوا ہی نہیں ہے تو اس وقت طاعت کا ثمرہ ظاہر ہوگا جیسے کہ سورج کا نور جب بادل چھٹ جاتے ہیں تو ظاہر ہوتا ہے۔

اور بعض علماء نے کہا ہے اور وہی متأخرین کا پسندیدہ قول ہے کہ: اس کا سابقہ ثواب تو واپس نہیں لوٹے گا، البتہ اس کی سابقہ طاعت اس حیثیت لوٹ آئیں گی کہ مستقبل میں استحقاق ثمرات یعنی مدح وتعظیم میں مؤثر ہوں گی، اس کی مثال اس درخت کی طرح ہے جس کی شاخیں اور پھل آگ کی وجہ سے جل جائے، پھر آگ بجھ جائے تو درخت کا تنا اور اس کی شاخیں اپنی ہریالی وشادابی اور پھل کے ساتھ واپس لوٹ آتا ہے۔ (یہاں شرح المقاصد کی عبارت پوری ہوئی) شاید تشبیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس مضبوط تنے سے جلد عمدہ پھل حاصل ہوں گے جیسے کہ قدیم درخت سے ملتے ہیں، ایسے ہی توبہ کے بعد کی عبادات کا ثواب دائمی عبادات کے

ثواب کی طرح ملے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'شرح المقاصد' کی اس عبارت سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ ابوعلی، ابو ہاشم اور کعبی کے درمیان اختلاف تاتارخانیہ کے بیان کے برعکس ہے۔ دوسرا یہ معلوم ہوا کہ ان کا اصل اختلاف تو اس بات میں ہے کہ گناہ کبیرہ طاعت کو ختم کرتے ہیں یا نہیں؛ کیوں کہ یہ حضرات معتزلہ میں سے ہیں اور ان کے نزدیک کبیرہ گناہ کرنے والا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، خلود فی النار کا مستحق ہوتا ہے، گرچہ کفر میں داخل نہیں ہوتا۔ پس ان کے مذہب کے اعتبار سے بسبب ارتکابِ کبیرہ کسی ایمان سے خارج سمجھنے میں اس کی طاعت کا ضیاع لازم آتا ہے اور اس اعتبار سے گناہِ کبیرہ کی حیثیت ان کے نزدیک وہی ہے جو ہمارے نزدیک ارتداد کی ہے، پس گناہِ کبیرہ سے متعلق اختلاف ارتداد کے ضمن میں بیان کرنا صحیح ہے۔

متن میں علامہ حصکفیؒ نے توبہ کرنے والے مرتد کے متعلق یہ حکم بھی ذکر فرمایا ہے کہ حالت ارتداد میں اس نے جو بھی عبادات ادا کی ہوں ان میں سے سوائے حج کے وہ کسی کی قضاء نہیں کرے گا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صرف حج کی قضاء اس وجہ سے ہے کہ حج کا سبب یعنی بیت اللہ المکرم باقی ہے، اس کے برخلاف دیگر عبادات کی قضاء نہیں ہے؛ کیوں کہ ان کا سبب نکل چکا ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی نے مثلاً ظہر کی نماز پڑھی پھر مرتد ہو گیا، پھر اس نے وقت میں ہی توبہ کر لی تو وہ ظہر کی نماز کو لوٹائے گا، کیوں کہ سبب یعنی وقت باقی ہے۔ اور اسی بنیاد پر مصنفؒ پر یہ اعتراض ہے کہ صرف حج کا ذکر کرنا اور اس کی ادائیگی کو قضاء کا نام دینا درست نہیں، کیوں کہ حج کی ادائیگی قضا نہیں، بلکہ سبب (بیت اللہ) موجود ہونے کے سبب ادا ہی کہی جائے گی۔

(ويقضي ما ترك من عبادة في الإسلام) لأن ترك الصلاة والصيام معصية والمعصية تبقى بعد الردة (وما أدى منها فيه يبطل، ولا يقضي) .من العبادات (إلا الحج) لأنه بالردة صار كالكافر الأصلي، فإذا أسلم وهو غني فعليه الحج فقط (درمع التنوير)

مطلب لو تاب المرتد هل تعود حسناته

(قوله وما أدى منها فيه يبطل) في التتارخانية معزيا إلى التتمة قيل له لو تاب تعود حسناته؟ قال: هذه المسألة مختلفة فعند أبي علي وأبي هاشم وأصحابنا أنه يعود. وعند أبي القاسم الكعبي لا، ونحن نقول إنه لا يعود ما بطل من ثوابه لكنه تعود طاعاته المتقدمة مؤثرة في الثواب بعد اهـ بحر. وفي شرح المقاصد للمحقق التفتازاني في بحث التوبة: ثم اختلفت المعتزلة في أنه إذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي أبطلته تلك المعصية؟ فقال أبو علي وأبو هاشم: لا لأن الطاعة تنعدم في الحال وإنما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود. وقال الكعبي: نعم لأن الكبيرة لا تزيل الطاعة وإنما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فإذا صارت بالتوبة كأن لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس إذا زال الغيم.

وقال بعضهم: وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثوابه السابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح، والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار أغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فإنه تعود أصل الشجرة وعروقها إلى خضرتها وثمرتها اهـ وهذا يفيد أن الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين الكعبي على عكس ما مر وأن الخلاف في إحباط الكبائر للطاعات لأن هؤلاء الجماعة من المعتزلة. وعندهم أن الكبيرة تخرج صاحبها من الإيمان لكنها لا تدخله في الكفر وإن كان يخلد في النار، ويلزم من إخراجه من الإيمان حبط طاعاته، فالكبيرة عندهم من هذه الجهة بمنزلة الردة عندنا فيصح نقل الخلاف المذكور إلى الردة تأمل (قوله إلا الحج) لأن سببه البيت المكرم وهو باق، بخلاف غيره من العبادات التي أداها لخروج سببها: ولهذا قالوا: إذا صلى الظهر مثلا ثم ارتد ثم تاب في

الوقت يعيد الظهر لبقاء السبب وهو الوقت، ولذا اعترض اقتصاره على ذكر الحج وتسميته قضاء، بل هو إعادة لعدم خروج السبب (رد المحتار: ۱۰۲/۱۳)

مطلب: في ردّة الصبي وإسلامه

نابالغ عاقل بچے کا مرتد ہونا اور اسلام قبول کرنے کا حکم

در مع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ جب عاقل نابالغ بچہ مرتد ہو جائے تو اس کا مرتد ہونا صحیح مانا جائے گا، جیسا کہ اس کا اسلام لانا متفق علیہ صحیح قرار دیا جاتا ہے، البتہ 'شرح التلویح' میں مذکور ہے کہ صبیٔ عاقل کے ارتداد میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، وہ اس کو صحیح نہیں مانتے ہیں، لیکن اس کے مخلد فی النار ہونے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ کفر سے معافی نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب میں اسی مسئلہ کی وضاحت کر رہے ہیں کہ صبیٔ عاقل گر مرتد ہو تو اس پر مرتد کے احکام لاگو ہوں گے، چاہے وہ بذات خود اسلام لایا ہو یا اپنے والدین کے تابع ہو کر اسلام لایا ہو، اور بچہ اگر بلوغت سے پہلے مرتد ہو جاتا ہے تو اس پر بھی مرتدین کے احکام مرتب ہوں گے، جیسا کہ اس پر اس کی بیوی حرام ہو جائے گی اور وہ اپنے مسلمان والدین کا وارث باقی نہیں رہے گا؛ لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ سابق میں گذرا۔ کیوں کہ قتل ایک سزا ہے اور بچہ دنیوی اعتبار سے اس کا اہل نہیں۔ اور اگر کسی انسان نے اس مرتد بچے کو قتل کر دیا تو قاتل پر کوئی تاوان نہیں آئے گا، جیسا کہ مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جاتا؛ لیکن اگر کوئی اسے قتل کر دے تو قاتل پر کوئی تاوان لازم نہیں ہوتا ہے۔

اوپر یہ بات بیان کی گئی ہے کہ صبیٔ عاقل کے ارتداد میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس کی ردت کا اعتبار نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے ردت کا

اعتبار کرنا بچہ کے حق میں ضرر محض ہے اور بچہ اپنے لئے منافع کا تو مالک بن سکتا ہے لیکن جس چیز میں اس کا محض ضرر ہو تو وہ اس کا مالک نہیں بن سکتا ہے، اور تاتارخانیہ میں 'ملتقی' کے حوالے سے منقول ہے کہ امام صاحبؒ نے اس مسئلہ میں امام ابویوسفؒ کی طرف رجوع کرلیا ہے۔ بہر حال یہ اختلاف صرف احکام دنیوی کے اعتبار سے ہے، اس کے مخلد فی النار ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ کفر سے معافی کے ساتھ جنت میں داخل ہونا عقل اور حکم شرع دونوں کے خلاف ہے، جیسا کہ علامہ قہستانیؒ نے اپنی کتاب 'جامع الرموز' میں بیان کیا ہے۔

(وإذا ارتد صبي عاقل صح) خلافا للثاني، ولا خلاف في تخليده في النار لعدم العفو عن الكفر تلويح (كإسلامه) فإنه يصح اتفاقا (فلا يرث أبويه الكافرين) تفريع على الثاني (درمع التنوير)

مطلب في ردة الصبي وإسلامه

(قوله وإذا ارتد صبي عاقل صح) سواء كان إسلامه بنفسه أو تبعا لأبويه ثم ارتد قبل البلوغ، فتحرم عليه امرأته ولا يبقى وارثا قهستاني، ولكن لا يقتل كما مر لأن القتل عقوبة، وهو ليس من أهلها في الدنيا، ولكن لو قتله إنسان لم يغرم شيئا كالمرأة إذا ارتدت لا تقتل ولا يغرم قاتلها كما في الفتح عن المبسوط (قوله خلافا للثاني) فلا تصح عنده لأنه ضرر محض. وفي التتارخانية عن الملتقى أن الإمام رجع إليه، ومثله في الفتح (قوله ولا خلاف في تخليده في النار) فالخلاف إنما هو في أحكام الدنيا فقط بحر لأن العفو عن الكفر دخول الجنة مع الشرك خلاف حكم الشرع والعقل كما في الأصول قهستاني (رد المحتار: ١٣/ ١١٩)

مطلب: هل يجب على الصبي الإيمان

کیا کافر بچہ پر بلوغ سے قبل ایمان لانا واجب ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ (کافر) بچہ اگر اسلام

لے آئے تو فرض کی ادا ئیگی کے لیے کافی ہوگا؟ اس کے جواب میں انہوں نے یہ قول نقل کیا ہے کہ بالاتفاق بچے کا ایمان معتبر ہے اور فرض کی ادا ئیگی سمجھی جائے گی۔

اور 'النہر الفائق' میں بحوالہ 'تحریر' ابو منصور ماتریدی کا مختار قول یہ بیان کیا گیا ہے کہ بچہ بھی بالغ کی طرح ہی ادائے ایمان کا مخاطب ہوتا ہے؛ حتی کہ اگر سمجھ بوجھ کے بعد بغیر ایمان لائے فوت ہوگیا تو ہمیشہ کے لئے آگ میں رکھا جائے گا۔ یعنی پہلے قول کے اعتبار سے ابھی اداءِ ایمان واجب نہیں، مگر ایمان لاتا ہے تو معتبر ہوگا، جب کہ دوسرے قول (ابو منصورؒ) کے مطابق اداءِ ایمان واجب بھی ہے۔

علامہ شامیؒ اس مسئلہ کے تحت مطلب قائم کر کے بچے پر وجوبِ ایمان کی وضاحت فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بچے پر ایمان کو فرض قرار دینے کا فائدہ یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اسے دوبارہ اقرار کی ضرورت نہیں ہوگی۔ صاحب فتح نے اپنی کتاب میں مسئلۂ مذکور کے بارے میں لکھا ہے کہ دلیل کا تقاضہ تو یہی ہے کہ بچے پر بلوغت کے بعد ایمان واجب ہو؛ لیکن اس پر دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ قبل البلوغ ایمان فرض نہیں، مگر وہ ایمان لاتا ہے تو فرض ادا ہو جائے گا، یعنی بلوغ کے بعد اظہار کی ضرورت نہ ہوگی۔

اور دونوں فریق کی تفصیل اس طرح ہے کہ چنانچہ فخر الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ بچے پر اصلِ وجوبِ ایمان سبب کی بناء پر ثابت ہوجاتا ہے اور وہ سبب عالم کا حادث ہونا اور اس کی دلالتِ عقلیہ ہے، لیکن ادائے ایمان بچے پر ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ ایمان کی ادائیگی خطاب کے ذریعہ آتی ہے اور بچہ ابھی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا مخاطب نہیں ہے، البتہ سبب کے بعد ایمان پایا جائے گا تو فرض ہی واقع ہوگا، جیسے سال پورا ہونے سے پہلے زکوۃ کی ادائیگی کر دینا، کیوں کہ فریضۂ زکوۃ میں

نصاب کا مالک ہوتے ہی زکوۃ کا وجوب آجاتا ہے، البتہ اس کی ادائیگی حولانِ حول کے بعد واقع ہوتی ہے، لیکن اگر کوئی شخص حولان حول سے پہلے ہی زکوۃ کی ادائیگی کر دیتا ہے تو زکوۃ کا وجوب (نصاب کا مالک ہونا) حاصل ہو جانے کی وجہ سے اس کا زکوۃ کا فریضہ ادا ہو جاتا ہے، پس اسی طرح بچے پر بھی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ادائے ایمان واجب نہیں ہے؛ لیکن اگر بچہ ایمان کی ادائیگی کرتا ہے تو وجوبِ ایمان کا سبب موجود ہونے کی وجہ سے ایمان کا فریضہ بچے سے ثابت سمجھا جائے گا۔[۱]

دوسرا قول شمس الائمہؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بچے پر ایمان کا وجوب بالکل نہیں، کیوں کہ وجوبِ ایمان کا حکم یعنی وجوبِ ادا بچہ پر جاری کرنا ممکن نہیں۔ یعنی جب ایمان کی ادائیگی ضروری نہیں ہے تو ایمان کا وجوب بھی نہیں ہے، پس جب

---

[۱] شریعت کی اصطلاح میں اہلیت کہتے ہیں انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوقِ مشروعہ اسکے لئے اور اس پر واجب کئے جاسکیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت ادا۔

اہلیت وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوقِ شرعیہ واجب کئے جاسکتے ہو، یعنی شغلِ ذمہ کے قابل ہو۔ اہلیتِ ادا کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعلِ مامور بہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اس کو بجالانے کے قابل ہو۔

اہلیت وجوبِ قیامِ ذمہ پر مبنی ہے یعنی نفس وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ ذمۂ صالحہ موجود ہو، یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر حقوق واجب کئے جائیں، اور ذمہ ایسے وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی ایجاب علیہ اور ایجاب لہ کا اہل ہو جاتا ہے۔

الغرض اہلیتِ وجوب قیام ذمہ پر مبنی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب ہوں، اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوق واجب ہوں۔ (فیض سبحانی: ۲/۲۲۰)

وجوبِ ادا ثابت ہوجائے گا اس وقت ایمان کا وجوب بھی پایا جائے گا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسافر جمعہ کی نماز ادا کرتا ہے تو اس کا فریضہ ساقط ہوجاتا ہے، حالانکہ رخصت کے طور پر جمعہ اس پر واجب نہیں ہوتی ہے، لیکن جب جمعہ کی ادائیگی پائی جاتی ہے تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ جمعہ کا وجوب اس پر ثابت ہوا، اور اسی وجہ سے جمعہ کا فریضہ بھی اس پر عائد ہوا تھا، جو ادائیگی کے ذریعہ ساقط ہو چکا، اسی طرح یہاں پر بھی بچے پر ایمان کا وجوب بالکل بھی نہیں آتا ہے، لیکن جب بچہ ایمان کی ادائیگی کرتا ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ بچے پر ایمان کا وجوب بھی ثابت ہوا اور اسکے ساتھ ساتھ وجوب ادا بھی ثابت ہوا۔

تیسرا قول یہ ہے جو 'تحریر' کے حوالے سے اوپر متن میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ بچہ بالغ کی طرح اداءِ ایمان کا بھی مخاطب ہوتا ہے، اگر عقل کے بعد بغیر ایمان کے مرگیا تو ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے گا، چنانچہ تحریر میں ہی چوتھی فصل میں یہ عبارت منقول ہے کہ ابو منصور ماتریدی اور بہت سے مشائخِ عراق اور معتزلہ اس بات کو مانتے ہیں کہ ایمان کے وجوب کا تعلق بچے کی عقل کے ساتھ ہے، اور اس کی سزاء کا تعلق ایمان کو ترک کرنے کے ساتھ ہے۔

اور وہیں یہ بات بھی منقول ہے کہ باقی حنفیہ نے روایۃً اور درایۃً دونوں طرح اس قول کی نفی کی ہے، درایۃً تو اس طرح کہ آپ ﷺ سے منقول ہے رُفع القلم عن ثلاثۃ: عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے؛ سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے اور بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے، اور مجنون سے یہاں تک کہ وہ عقلمند ہوجائے۔

اور روایۃً بھی اس کی نفی کی ہے، جیسے وصف ایمان کی معدومیت کے باوجود مراہقہ کے نکاح کو فسخ نہیں کیا جاتا ہے، اگر عقل کے بعد بچے پر ایمان لانا ضروری ہوتا تو مراہقہ عورت جو کہ ایک زوجِ مؤمن کے نکاح میں ہے اگر وہ ایمان کے بغیر ہے تو اس کا نکاح باقی نہیں رہنا چاہئے تھا، حالانکہ ان کے نکاح کو باقی رکھا جاتا ہے، فسخ نہیں کیا جاتا، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ بچے پر ایمان کی ادائیگی واجب نہیں ہے، اور یہ وضاحت ابن امیر حاج کی شرح میں بھی کی گئی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اس بحث سے ملحق ایک دوسرا مسئلہ ذکر فرما کر اس میں امام ابوحنیفہؒ کے متضاد اقوال میں تطبیق دینا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہا ور ابن امیر حاج نے اپنی شرح میں دوسری فصل کے شروع میں یہ بات بھی نقل کی ہے کہ ابومنصورؒ نے اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ عاقل بچے پر ایمان واجب ہے اور ساتھ ہی انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالی لوگوں کے لئے رسولوں کو مبعوث نہ فرماتے تو اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ کی معرفت حاصل کرنا لوگوں پر ضروری ہوتا۔ گویا یہ ماتریدیہ کا مذہب ہے کہ بدونِ بعثت و رسالت کے عقل کی بنیاد پر ایمان لانا واجب ہے، اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے اس قول سے استدلال فرماتے ہیں۔ جب کہ اس مسئلہ میں بخاریین کا قول یہ ہے کہ تبلیغ اور بعثت سے پہلے مکلف کے فعل کے ساتھ اللہ تعالی کے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا بھی یہی قول ہے اور یہی قول پسندیدہ ہے اور ان کا مذہب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذکور قول یا اس معنی کا دوسرا قول (لا عذر لأحد فی الجهل بخالقه لما یری من خلق السموات والأرض و خلق نفسه) سے مراد یہ ہے کہ بعثت کے بعد یہ حکم ہے، گویا ان کا مذہب یہ ہوا کہ بعثت ورسالت سے قبل عقل کی بنیاد پر ایمان واجب نہیں، البتہ بعثت کے بعد خدا کی

عدمِ معرفت یا عدمِ علم کی دلیل معتبر نہ ہوگی اور عقل کے تقاضا سے ایمان واجب ہے، کیوں کہ بعثت کا تقاضا اللہ تعالی نے پورا فرمادیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کا مذہب الگ الگ ہے، اور ماتریدیہ نے امام صاحبؒ کے قول سے استدلال فرمایا ہے تو اشاعرہ نے اس کی تاویل فرمائی ہے، پس اشاعرہ کے اعتبار سے امام صاحبؒ کے سابقہ قول میں مذکور جملہ: لوجب عليهم معرفته کو ينبغى کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثم هل يقع فرضا قبل البلوغ؟ ظاهر كلامهم نعم اتفاقا. وفي التحرير: المختار عند الماتريدي أنه مخاطب بأداء الإيمان كالبالغ، حتى لو مات بعده بلا إيمان خلد في النار. نهر. (درمع التنوير)

مطلب هل يجب على الصبي الإيمان

(قوله ظاهر كلامهم نعم اتفاقا) فائدة وقوعه فرضا عدم فريضة تجديد إقرار آخر بعد البلوغ. قال في الفتح: ومقتضى الدليل أنه يجب عليه بعد البلوغ. ثم قال: لكنهم اتفقوا على أن لا يجب على الصبي بل يقع فرضا قبل البلوغ. أما عند فخر الإسلام فلأنه يثبت أصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو حدوث العالم وعقلية دلالته دون وجوب الأداء لأنه بالخطاب وهو غير مخاطب، فإذا وجد بعد السبب وقع الفرض كتعجيل الزكاة. وأما عند شمس الأئمة لا وجوب أصلا لعدم حكمه، وهو وجوب الأداء، فإذا وجد وجد، فصار كالمسافر يصلي الجمعة يسقط فرضه، وليست الجمعة فرضا عليه، لكن ذلك للترفية عليه بعد سببها فإذا فعل تم اهـ.

(قوله وفي التحرير إلخ) هذا قول ثالث. وعبارة التحرير في الفصل الرابع: وعن أبي منصور الماتريدي وكثير من مشايخ العراق والمعتزلة إناطة وجوب الإيمان به أي بعقل الصبي وعقابه بتركه. ونفاه باقي الحنفية دراية لقوله - عليه الصلاة والسلام - »رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل« ورواية لعدم

انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصف الإيمان اهـ موضحا من شرحه لابن أمير حاج. وقال في أول الفصل الثاني: وزاد أبو منصور إيجابه على الصبي العاقل، ونقلوا عن أبي حنيفة: لو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم. وقال البخاريون: لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل البعثة والتبليغ كالأشاعرة وهو المختار، وحكموا بأن المراد من رواية: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه بعد البعثة، وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قول الإمام لوجب عليهم معرفته على معنى ينبغي، وتمامه في شرحه المذكور. (رد المحتار: ۱۳/ ۱۲۵-۱۲۳)

مطلب في معنى درويش درويشان

درویش درویشاں کا معنی اور حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں 'شرح الوہبانیہ' کے حوالے سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے کہ ''درویش درویشان'' کہنے کو بعض حضرات نے کفر قرار دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ کفر نہیں ہے، اور یہی پختہ اور محقق قول ہے۔

علامہ شامیؒ اس جگہ پر مطلب قائم کر کے دیگر کتابوں کے حوالوں سے ان الفاظ کے معنی و مطلب کی وضاحت اور اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ ماننا ہے کہ ان الفاظ کا تکلم متکلم کو کافر بنا دیتا ہے، کیوں کہ ان الفاظ کا معنی یہ ہوتا ہے کہ: تمام اشیاء مباح ہیں، پس اس میں وہ چیزیں بھی داخل ہو جاتی ہیں، جن کی اباحت جائز نہیں ہے، لہٰذا وہ حرام کی اباحت کا قائل ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کا یہ معنی مراد لینا صحیح نہیں ہے، اور یہ مراد باطل ہے؛ کیوں کہ اس کا معنی ہوتا ہے مسکنۃ المساکین (مساکین کا ٹھکانہ) یا

اس کا معنی ہوتا ہے 'فقر الفقراءٔ' (فقراء کا فقر اور محتاجی) پس گویا کہ اس نے یہ کہا کہ ہم مساکین کے ٹھکانہ پر سکونت پذیر ہے، یا فقراء کے فقر کے والے راستے پر چلنے والے ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا متکلم کافر ہے تو ان کے پاس ان کے ذکر کردہ معنی پر کوئی دلیل نہیں ہے، یہی حکم 'بزازیہ' میں بھی منقول ہے۔

اور 'نور العین' میں اس معنی سے اختلاف مذکور ہے کہ اس قول کا جو معنی ذکر کیا گیا وہ وضعی اور لغوی معنی ہے، رہا عرفی معنی کہ جس پر ملاحدہ اور قلندریہ کی اصطلاح جاری ہے وہ یہ ہے کہ تمام اشیاء تیرے لئے مباح ہے۔ اس لیے صحیح حکم یہی ہوگا کہ اس کے قائل کو کافر قرار دیا جائے، جب کہ قائل اس فرقہ کا فرد ہو، یا اس نے بھی وہی معنی مراد لیا ہو جو معنی یہ فرقے مراد لیتے ہیں، یا یہ کہ اسے ان الفاظ کے معنی تو معلوم نہ ہو لیکن اس نے یہ الفاظ اس جماعت کی تقلید کرتے ہوئے یا ان کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے کہے ہوں۔ پس ان الفاظ کا قائل کافر ہوگا یا کم سے اس پر کفر کا اندیشہ ہے، لہٰذا قائل پر وجوبًا یا احتیاطًا اپنے ایمان کی تجدید کرنا ضروری ہوگا۔ اگر کسی نے لاعلمی میں اور غور وفکر نہ کرتے ہوئے یہ الفاظ کہہ دیئے تو خطا کار ہوگا، اور اس پر استغفار کرنا لازم ہوگا، اور غایت امر یہی ہے کہ اس قسم کے الفاظ کہنے کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔ واللہ اعلم

تتمہ:

درویش، فارسی لفظ ہے، یہ اصل میں 'درویز' تھا، زا کو شین سے بدل دیا، اور 'درویز' اصل میں درآویز تھا، یعنی دروازہ سے چمٹنے والا، پس جو انسان کے دروازہ سے چمٹا وہ بھکمنگا ہے اور جو خدا کے دروازہ سے چمٹا وہ فقیر کامل ہے۔ (لغاتِ کشوری)

بدرويش درويشان كفر بعضهم... وصحح أن لا كفر وهو المحرر۔ (درمع التنوير)

مطلب في معنى درويش درويشان

(قوله كفر بعضهم) لأن معناه جميع الأشياء مباحة فيدخل فيه ما لا تجوز إباحته فيكون مبيح الحرام وهو كفر وهذا باطل، لأن معناه مسكنة المساكين أو فقر الفقراء فكأنه قال تمسكنا بمسكنة المساكين أو افتقرنا إليك بفقر الفقراء ولا دلالة فيه قط على ما ذكر، كذا في البزازية ونازعه في [نور العين] بأن ما ذكره من المعنى هو معناه الوضعي أما العرفي الذي جرى عليه اصطلاح الملاحدة والقلندرية فهو أن جميع الأشياء مباحة لك. فالحق أن يكفر القائل إن كان من تلك الفئة، أو أراد ما أرادوه، أو لم يعلم معناه لكنه قاله تقليدا وتشبيها بهم أو يخشى عليه الكفر فيجدد وجوبا أو احتياطا إيمانه، وإن قاله غير عالم ولا متأمل فهو مخطئ يلزمه أن يستغفر، وغاية الأمر أن يرخص في التكلم بأمثال هذه المقالة اهـ ملخصا (رد المحتار: ۱۳/ ۱۲۵)

مطلب في مستحل الرقص

رقص کو حلال سمجھنے والا کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں ’شرح الوہبانیہ‘ کے حوالے سے مسئلہ بیان کیا ہے کہ رقص کو حلال سمجھنے والے کو علماء نے کافر قرار دیا ہے، بالخصوص جب کہ وہ دف کے ساتھ لہو ولعب کرتے ہوئے رقص کرتا ہو اور بانسری بجاتا ہو۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں رقص کی کونسی قسم مذموم ہے اور رقص کی کس قسم کو حلال سمجھنے والا کافر سمجھا جاتا ہے اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہاں مراد وہ رقص ہے جس میں موزوں حرکات کے ساتھ جھکنا، پست ہونا اور بلند ہونا وغیرہ ادائیں ہوتی ہوں، جیسا کہ تصوف سے منسوب بعض لوگ ایسا کرتے ہیں، اور ’بزازیہ‘ میں ’قرطبی‘ سے نقل منقول ہے کہ اس

قسم کے راگ اور رقص وسرود کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے، صاحب بزازیہ کہتے ہیں کہ میں نے شیخ الاسلام جلال الملۃ والدین الکرلانی کے فتوے میں پڑھا ہے کہ انہوں نے رقص کو حلال سمجھنے والے کو کافر گردانا ہے۔ پوری بحث 'شرح الوہبانیہ' میں موجود ہے۔ اور 'نورالعین' میں تمہید کے حوالے سے منقول ہے کہ رقص کو حلال سمجھنے والا فاسق ہے کافر نہیں، پھر فرمایا ہے: رقص وسماع کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کو ختم کرنے والی تحقیق تفصیل ذکر کا تقاضہ کرتی ہے، اور اس کا ذکر 'عوارف المعارف' اور 'احیاء العلوم' میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

اوران سب ابحاث کا خلاصہ علامہ ابن کمال پاشاؒ نے اپنے ایک جواب میں ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے۔

مافی التواجد إن حققت من حرج ولا التمایل إن أخلصت من بأس

فقمت تسعی علی رجل وحُقَّ لمن دعاہ مولاہ أن یسعی علی الرأس

وجد آنے میں کوئی حرج نہیں اگر تو اس لائق ہے اور دائیں بائیں جھکنے میں بھی کوئی حرج نہیں اگر تو مخلص ہے، اور اگر تو کھڑے ہو کر پاؤں پر دوڑتا ہے تو یہ بھی درست ہے کیوں کہ جسے اس کا آقا و مولی بلائے اس پر لازم ہے کہ وہ سر کے بل دوڑے۔

ذکر وسماع کے وقت مذکورہ کیفیات اور وضع کی رخصت عارفین کے لئے ہیں، اپنے اوقات کو احسن اعمال میں صرف کرتے ہیں، قبیح احوال سے خود کو روکنے پر قادر سالکین کے لیے ہے۔ وہ غیر اللہ کی نہیں سنتے، اور نہ غیر اللہ کا شوق ومحبت رکھتے ہیں۔ وہ خدا کا ذکر کرتے ہوئے روتے ہیں اور شکر کر کے خوش ہوتے ہیں۔ وہ اس کو پا کر بے خود ہو کر چیخ پڑتے ہیں، اس کا مشاہدہ کر کے سکون پاتے ہیں۔ جب بارگاہِ قرب میں پہنچتے ہیں سیاحت کرتے ہیں۔

جب ان کیفیات کے غلبہ کے سبب ان پر وجد غالب آ جاتا ہے اور اپنے رب کی چاہتوں اور ارادوں کے گھاٹوں سے سیراب ہوتے ہیں تو پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر ہیبت وخوفِ خدا کی بجلیاں گر پڑتی ہیں اور وہ گر جاتے ہیں اور پگھلنے لگتے ہیں اور بعض وہ ہیں جن کے لئے لطف وعنایت کی روشنیاں چمک نے لگتی ہے تو وہ جھوتے ہیں اور مچل جاتے ہیں اور بعض وہ ہیں جن پر مطلعِ قرب سے محبوب ظہور فرماتا ہے تو وہ اس کے دیدار میں مدہوش اور گم ہوجاتے ہیں، مجھے تو یہی جواب سمجھ میں آتا ہے۔

ومن يستحل الرقص قالوا بكفره...ولا سيما بالدف يلهو ويزمر
(درمع التنوير)

مطلب في مستحل الرقص

(قوله ومن يستحل الرقص قالوا بكفره) المراد به التمايل والخفض والرفع بحركات موزونة كما يفعله بعض من ينتسب إلى التصوف. وقد نقل في البزازية عن القرطبي إجماع الأئمة على حرمة هذا الغناء وضرب القضيب والرقص. قال ورأيت فتوى شيخ الإسلام جلال الملة والدين الكرماني أن مستحل هذا الرقص كافر، وتمامه في شرح الوهبانية. ونقل في نور العين عن التمهيد أنه فاسق لا كافر. ثم قال: التحقيق القاطع للنزاع في أمر الرقص والسماع يستدعي تفصيلا ذكره في عوارف المعارف وإحياء العلوم، وخلاصته ما أجاب به العلامة النحرير ابن كمال باشا بقوله:

ما في التواجد إن حققت من حرج.....ولا التمايل إن أخلصت من باس
فقمت تسعى على رجل وحق لمن.....دعاه مولاه أن يسعى على الراس

الرخصة فيما ذكر من الأوضاع، عند الذكر والسماع، للعارفين الصارفين أوقاتهم إلى أحسن الأعمال، السالكين المالكين لضبط أنفسهم عن قبائح الأحوال، فهم لا يستمعون إلا من الإله، ولا يشتاقون إلا الاله، إن ذكروه ناحوا، وإن شكروه باحوا، وإن وجدوه صاحوا، وإن شهدوه استراحوا، وإن

سرحوا في حضرة قربه ساحوا، إذا غلب عليهم الوجد بغلباته، وشربوا من موارد إرادته، فمنهم من طرقته طوارق الهيبة فخر وذاب ومنهم من برقت له بوارق اللطف فتحرك وطاب، ومنهم من طلع عليه الحب من مطلع القرب سكر وغاب، هذا ما عن لي في الجواب، والله تعالى أعلم بالصواب. (رد المحتار: ۱۳/ ۱۲٦-۱۲۷)

مطلب في كرامات الأولياء

کراماتِ اولیاء حق ہیں۔

یہ مطلب ''مطالب شامی کتاب الصلوۃ: ۱/ ۲۱۸) پر گزر چکا ہے۔

مطلب في اتباع عبد الوهاب الخوارج في زماننا

شیخ عبدالوہاب کے متبعین خوارج ہیں۔

علامہ حصکفیؒ در مختار میں تحریر فرماتے ہیں کہ خوارج ایسی طاقتور قوم اور جماعت کو کہا جاتا ہے جن کو مغلوب کرنا دشوار ہو، انہوں نے اپنے امام کے خلاف خروج اختیار کیا ہو، صرف یہ تأویل کر کے کہ ان کا امام ایسے باطل عقائد کا حامل ہے جو کہ کفر اور معصیت ہیں اور اپنی اس تأویل کے مطابق وہ امام کے خلاف جہاد کرنے اور اس کے ساتھ قتال کرنے کو واجب سمجھتے ہوں، اور اسی طرح وہ ہمارے خون اور اموال کو حلال سمجھتے ہوں، ہماری عورتوں کو قید کر لیتے ہوں، اور صحابۂ کرامؓ کو کافر قرار دیتے ہوں۔

علامہ حصکفیؒ نے خوارج کی یہ تعریف بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کا حکم بھی باغیوں کے حکم کی طرح ہے، یعنی ان کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا؛ کیوں کہ وہ ظاہر میں کسی نہ کسی دلیل پر قائم ہیں، اگر چہ وہ دلیل غلط ہے۔ ان کو کافر قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے اس میں علماء کا اختلاف ہے؛ مگر ان کے باغی ہونے میں کوئی کلام نہیں،

اس لیے ان کے سامنے توبہ پیش کی جائے، اگر وہ توبہ کر لیتے ہیں تو ٹھیک ہے، ورنہ ان کو قتل کر دیا جائے گا؛ اور اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور فتح القدیر میں اسی کے مطابق تصریح کی ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں علامہ حصکفیؒ کی نقل کردہ تعریف میں مذکور ویکفرون أصحاب نبینا کی شرط کی وضاحت ذکر فرما کر اپنے زمانہ کی خوارج کی ایک جماعت کا ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: حضرات صحابۂ کرام کی تکفیر کرنا کسی کے خوارج ہونے کے لئے شرط نہیں ہے؛ بلکہ یہ ان خوارج کا بیان ہے جنہوں نے حضرت علیؓ کے خلاف خروج اختیار کیا تھا، کیوں کہ ان خوارج نے یہ گمان کر لیا تھا کہ حضرت علیؓ اور ان کے ساتھ موجود صحابۂ کرام نے کفر کیا ہے، پس کسی کے خوارج ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ اپنے مدمخالف کو کافر قرار دیتے ہوں، جیسے کہ ہمارے یعنی علامہ شامیؒ کے زمانے کے شیخ عبدالوہاب کے متبعین ہیں؛ جو نجد کے رہنے والے ہیں، مذہب حنبلی کی طرف نسبت رکھتے ہیں اور حرمین پر انہوں نے غلبہ پالیا ہے، ان کا یہ اعتقاد ہے کہ وہی مسلمان ہیں اور جو لوگ بھی ان کے عقائد کو نہیں مانتے وہ سب مشرک اور کافر ہیں، اسی غلط اعتقاد کے بنا پر شیخ عبدالوہاب کے متبعین نے اہل سنت والجماعت سے قتل وقتال کیا اور علماء کے قتل کو مباح قرار دیا۔

آخر کار جب ان کی ظلم وزیادتی حد سے تجاوز کر گئی تو اللہ تعالی نے ان کو روکنے کے لئے مسلمانوں کی افواج کے ذریعہ ان کی شوکت وسطوت کو توڑ دیا اور ان کے شہروں کو برباد کر دیا اور سن ہجری ۱۲۳۳ میں مسلمانوں کو زبردست کامیابی نصیب فرمائی۔

وخوارج وهم قوم لهم منعة خرجوا عليه بتأويل يرون أنه على باطل كفرا و

معصية توجب قتاله بتأويلهم، ويستحلون دماءنا وأموالنا ويسبون نساءنا، ويكفرون أصحاب نبينا - صلى الله عليه وسلم -، وحكمهم حكم البغاة بإجماع الفقهاء كما حققه في الفتح وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا بخلاف المستحيل بلا تأويل كما مر في باب الإمامة. (در مع التنوير)

مطلب في أتباع عبد الوهاب الخوارج في زماننا

(قوله: ويكفرون أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم) علمت أن هذا غير شرط في مسمى الخوارج، بل هو بيان لمن خرجوا على سيدنا علي رضي الله تعالى عنه، وإلا فيكفي فيهم اعتقادهم كفر من خرجوا عليه، كما وقع في زماننا في أتباع عبد الوهاب الذين خرجوا من نجد وتغلبوا على الحرمين وكانوا ينتحلون مذهب الحنابلة لكنهم اعتقدوا أنهم هم المسلمون وأن من خالف اعتقادهم مشركون، واستباحوا بذلك قتل أهل السنة وقتل علمائهم حتى كسر الله تعالى شوكتهم وخرب بلادهم وظفر بهم عساكر المسلمين عام ثلاثة وثلاثين ومائتين وألف. (رد المحتار: ۱۳/۱۳۵)

مطلب فی عدم تکفیر الخوارج و اهل البدع

خوارج اور اہل بدع کافر نہیں ہے۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے خوارج کی تعریف اور وضاحت کرنے کے بعد ان کا حکم یہ ذکر فرمایا ہے کہ خوارج کا حکم باجماعِ فقہاء وہی ہے جو باغیوں کا ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں علامہ ابن ہمام نے محقق طور پر ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر مطلب فی عدم تکفیر الخوارج و أهل البدع کے عنوان سے فتح القدیر کی اس تحقیقی عبارت کو ذکر فرمایا ہے، جس کا علامہ حصکفیؒ نے حوالہ دیا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک خوارج پر باغیوں کا حکم صادر ہوگا، جب کہ بعض محدثین نے ان پر کفر کا فتوی بھی لگایا ہے، علامہ ابن منذرؒ فرماتے ہیں کہ میں

کسی ایک فقیہ کو نہیں جانتا، جس نے خوارج کو کافر قرار دینے میں ان محدثین کا موقف اختیار کیا ہو جنہوں نے خوارج کے متعلق کفر کا فتوی دیا ہے، علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں کہ ابن منذرؒ کی یہی بات تقاضہ کرتی ہے کہ خوارج کی عدم تکفیر میں فقہاء کا اجماع نقل کیا جائے، البتہ علامہ برہان الدین نے 'المحیط' میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ اہلِ بدعت کے بارے میں فقہاء کی بھی آراء مختلف ہیں، بعض فقہاء کسی بھی قسم کے بدعتی کو کافر قرار نہیں دیتے، اور بعض فقہاء ایسے بدعتی کو کافر قرار دیتے ہیں جس نے اپنی بدعت کے ذریعہ دلیل قطعی یعنی قرآن اور حدیثِ متواتر کی مخالفت کی ہو اور وہ حضرات اس قول کو اکثر اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور پہلا قول ہی یعنی عدم تکفیر کا قول ہی زیادہ ثابت شدہ ہے۔

تتمہ

بہر حال دونوں جماعتوں یعنی تکفیر کے قائلین اور عدم تکفیر کے قائلین میں سے کسی کا بھی ان کے قتل پر کوئی اختلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کا صریح حکم خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیا ہے، جس کے بعد کسی مسلمان کو اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

لئن ادرکتهم لاقتلنهم قتل ثمود

ترجمہ: اگر میں انہیں پالوں تو ضرور بالضرور قوم ثمود کی طرح قتل کر ڈالوں گا۔

(صحیح بخاری، المغازی، حدیث نمبر: ۴۳۵۱)

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد بھی قتل خوارج میں صریح ہے:

فاین مالقیتموهم فاقتلوهم

ترجمہ: پس تم جہاں کہیں بھی انہیں پاؤ انہیں قتل کر ڈالو۔

(سنن نسائی، کتاب تحریم الدم: حدیث نمبر: ۴۱۵۳)

یہ ارشادات اس بات میں صریح ہیں کہ ان کا قتل جائز ہے، البتہ اختلاف خوارج کی تکفیر اور عدم تکفیر کے بارے میں ہے،اس میں بھی جاننا چاہیے کہ عدم تکفیر کا قول ہی راجح ہے؛ کیوں کہ ان کو کافر قرار دینے میں بعض محدثین کو چھوڑ کر تمام کا مذہب یہی ہے کہ ان کے کفر کا موقف اختیار نہ کیا جائے، جبکہ ان کے باغی ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے،تمام ہی فقہاء اور محدثین مانتے ہیں کہ خوارج باغی ہیں،لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ وہ قول اختیار کیا جائے جو اجماعی ہے،یعنی خوارج کو کافر کی جگہ باغی قرار دینا ہی افضل ہے۔

کفر کے قائل محدثین حضرات نے عموماً ان احادیث سے استدلال فرمایا ہے جن میں خوارج کے واجب القتل ہونے کی بات کہی گئی ہے ان کے استدلالات کے جواب میں فقہاء نے لکھا ہے کہ خوارج کے قتل کا حکم ان کے مسلمانوں کے خلاف خروج اختیار کرنے اور بغاوت کرنے کی وجہ سے ہے،جس کی دلیل اسی حدیث میں موجود ہے (وہ اہل اسلام کو قتل کریں گے) پس یہاں ان کے قتل کا حکم بطور حد ہے، نہ کہ بہ وجہ کفر۔

(۲) دوسرا جواب: حدیث میں قومِ عاد کا ذکرِ قتل اور خوارج کے مباح الدم ہونے کے لئے تشبیہ کے طور پر ہے،تکفیر کے لئے نہیں اور یہ کہ جس کے بھی قتل کا حکم دیا جاتا ہے وہ صرف اس کے کفر کی وجہ سے ہی نہیں دیا جاتا ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے کتاب الشہادت میں ان کی شہادت کے قبول ہونے کی بات ذکر فرما کر شوافع کی اس دلیل کی تردید فرمائی ہے کہ اہل بدع کے عقائد أغلظ وجوہ الفسق ہیں، چنانچہ تردید میں وہ فرماتے ہیں: کہ یہ ان کا اعتقادی فسق ہے اور اعتقادی فسق تو تدیّن سمجھا جاتا ہے؛ کیوں کہ ایسے عقائد وہ دین وشریعت سمجھ کر

اپناتے ہیں، اور کذب وغیرہ کبائر کو اس قدر بُرا سمجھتے ہیں کہ اس سے کفر لازم کرتے ہیں؛ یہ ان کے تدیّن کی دلیل ہے، اگرچہ وہ اس باب میں بڑی اعتقادی خطاء میں واقع ہوگئے ہیں۔ (ہدایہ: ۳/ ۲۳۷)

وحكمهم حكم البغاة بإجماع الفقهاء كما حققه في الفتح وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا (درمع التنوير)

مطلب في عدم تكفير الخوارج وأهل البدع

(قوله: كما حققه في الفتح) حيث قال: وحكم الخوارج عند جمهور الفقهاء والمحدثين حكم البغاة. وذهب بعض المحدثين إلى كفرهم. قال ابن المنذر: ولا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء. وقد ذكر في المحيط أن بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع. وبعضهم يكفر من خالف منهم ببدعته دليلا قطعيا ونسبه إلى أكثر أهل السنة والنقل الأول أثبت (رد المحتار: ١٣/١٣٦)

مطلب لا عبرة بغير الفقهاء يعني المجتهدين

غیر مجتہد فقہاء کے قول کا اعتبار نہیں۔

ماقبل کے مطلب سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ علامہ ابن ہمام نے المحیط میں منقول اہلِ بدع کے متعلق دو قول بیان کئے تھے کہ بعض فقہاء مطلق طور پر کسی بھی بدعتی کو کافر قرار نہیں دیتے، اور بعض فقہاء قطعی دلائل سے ثابت احکام کی مخالفت کرنے والے بدعتی کو کافر قرار دیتے ہیں۔ اور وہیں پر علامہ ابن ہمام نے پہلے قول کو مطلق طور پر درست بھی قرار دیا تھا۔

اسی بحث کو جاری رکھتے ہوئے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ماقبل کی تفصیل سے کسی کو یہ اعتراض ہو کہ پہلے قول کو جو مطلق طور پر راجح قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ مذہب فقہاء کے کلام میں تو بکثرت تکفیر پائی جاتی ہے، اگر

عدمِ تکفیر کا قول راجح ہوتا تو ان کے کلام میں تکفیر نہ ہوتی، اس کے جواب میں ابن ہمامؒ فرماتے ہیں جن فقہاء کے اقوال میں تکفیر پائی جاتی ہے وہ مجتہدین کے علاوہ ہیں، اور مجتہدین کے علاوہ فقہاء کے اقوال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور مجتہدین فقہاء سے وہی بات منقول ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے، پھر علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے علامہ ابن منذر کا جو قول نقل کیا ہے وہ اسی وجہ سے نقل کیا ہے کیوں کہ وہ مجتہدین کی مذاہب کی منقولات کو اچھی طرح جانتے ہیں۔

اعتراض کے جواب میں ابن ہمامؒ نے جو یہ فرمایا کہ مجتہدین فقہاء کی بات کا ہی اعتبار ہوگا، اسی کو نمایا کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے اس مقام پر مطلب لا عبرۃ بغیر الفقھاء یعنی المجتھدین کا عنوان لگایا ہے، یہاں پر فتح القدیر کی عبارت پوری ہوئی، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق عدمِ تکفیر کا قول راجح ہے۔

مگر علامہ شامیؒ علامہ ابن ہمامؒ کے بیان کردہ مطلق عدمِ تکفیر کے قول سے متفق نہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے علامہ ابن ہمامؒ ہی کی کتاب 'مسایرہ' میں منقول عبارت سے ان کے اس موقف پر اعتراض کیا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن ہمامؒ نے اپنی کتاب 'مسایرہ' میں اصولِ دین اور ضروریاتِ دین کی مخالفت کرنے والے کی تکفیر پر تمام کے متفق ہونے کی تصریح کی ہے، جیسے کہ کوئی شخص عالَم کے قدیم ہونے کا قائل ہو، میدانِ محشر میں اجسام کے جمع ہونے کی نفی کرتا ہو، خدا کے لئے علم بالجزئیات کی نفی کرتا ہو وغیرہ؛ یہ وہ عقائد ہیں جس کے معتقد کو علامہ ابن ہمامؒ بھی بالاتفاق کافر قرار دیتے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ تکفیر اور عدمِ تکفیر کا فقہاء کا جو بھی اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ اصولِ دین کے علاوہ کا انکار کرتا ہو، جیسے کوئی شخص باری تعالی کی صفات کی نفی کرتا ہو، عمومِ ارادہ کی نفی کرتا ہو،

قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہو وغیرہ۔ (یہاں پر مسایرہ کی عبارت پوری ہوئی)

آگے علامہ شامیؒ نے بھی ایسے بدعتی کی ایک دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن کو کافر قرار دیا جائے گا؛ جیسے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانا اور ان کے والد محترم کی صحبت کا انکار کرنا وغیرہ؛ وہ امور ہیں جن کے قائل کو کافر قرار دیا جائے گا۔

خلاصہ:

اس پوری تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ ماقبل کے مطلب میں علامہ ابن ہمامؒ نے جو مطلق عدمِ تکفیر کے قول کو ثابت وقوی قرار دیا ہے اور اس پر علماء کا اتفاق قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے؛ بلکہ بعض جگہوں پر جہاں اصولِ دین اور ضروریات دین کا انکار ہو وہاں کافر قرار دیا جائے گا، اور یہی موقف علامہ ابن ہمامؒ کا بھی ہے، جو ابھی مذکورہ عبارتوں سے واضح ہوا، لہٰذا ماقبل کے مطلب میں جو فقہاء کا اختلاف انہوں نے بیان کیا تھا اور عدمِ تکفیر کے قول کو اثبت اور متفق قرار دیا تھا وہ صرف انہیں صورتوں میں ہے جبکہ دین کے اصول کی مخالفت نہ ہو رہی ہو، ورنہ تو تکفیر کی جائے گی

تتمہ:

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری نے اپنی معرکۃ الآراء تصنیف 'اکفار الملحدین' میں ابنِ ہمامؒ کی کتاب 'تحریر' کی شرح 'التقریر والتحبیر' - جو ان کے شاگرد ابن امیر حاج کی تصنیف کردہ ہے- کے حوالے سے نقل فرمایا ہے کہ شرح التحریر میں محقق ابن امیر حاج فرماتے ہیں:

اہل قبلہ میں سے وہ مبتدع (گمراہ) جس کو اس کی بدعت کی بنا پر کافر نہیں کہا جاتا اور کبھی کبھی اس کو گنہگار اہلِ قبلہ کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، اس سے صرف وہی شخص مراد ہے، جو ضروریاتِ دین میں تو اہل حق سے متفق ہو۔ مثلاً: حدوثِ عالم

اور حشر جسمانی کا قائل ہو اور کوئی اور کفریہ قول اور فعل بھی اس سے سرزد نہ ہوا ہوں، مثلا اللہ کے سوا کسی کو معبود ماننا، یا کسی انسان میں اللہ تعالی کے حلول کا قائل ہونا (یعنی کسی کو خدا کا 'اوتار' ماننا) یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار کرنا، یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مذمت یا توہین کرنا اور اس قسم کی کفریہ باتوں میں سے کسی کا قائل نہ ہو؛ لیکن ان کے علاوہ صرف ایسے نظری مسائل میں اہل حق کا مخالف ہو، جن میں متفقہ طور پر حق ایک جانب ہے مثلا: صفاتِ الٰہیہ، خلقِ افعال عباد، ارادہ الٰہی کا خیر وشر دونوں کے لئے عام ہونا، کلام الٰہی کا قدیم ہونا وغیرہ؛ پس ان مسائل میں اختلاف کرنے والے کو کافر نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ جو اصولی عقائد و اعمال میں اہل حق سے متفق ہو اور فروعی مسائل میں مخالف ہو، اس شخص کو کافر نہیں کہا جا سکتا ہے اور غالباً مصنف علیہ الرحمۃ (شیخ ابن ہمامؒ) نے اس سے قبل اپنے مذکورہ ذیل قول سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مبتدع بھی قرآن، حدیث یا عقل سے ہی اپنے عقائد پر استدلال کرتا ہے، ورنہ ضروریات دین میں مخالفت کرنے والے کو کافر کہنے کے بارے میں تو اہل حق میں کوئی اختلاف ہے ہی نہیں؛ کیوں کہ یہ تو وہ بنیادی مسائل ہیں کہ ان کا انکار کرنے والا یقینا کافر ہے، اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور ساری عمر عبادات و طاعات اور احکام شرعیہ پر کار بند رہا ہو، اسی طرح وہ شخص بھی بغیر کسی اختلاف کے کافر ہونا چاہئے جو کسی بھی موجبِ کفر قول یا فعل کا مرتکب ہو، ایسی صورت میں خطابیہ کو بھی کافر کہنا چاہئے کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ جھوٹ بولنا حلال اور جائز ہے۔

اس تحقیق سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی گناہ کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر کی ممانعت کا ضابطہ بھی عام نہیں ہے؛ مگر یہ کہ گناہ سے وہ گناہ مراد لیا جائے جو کفر نہ ہو، تو

اس صورت میں یہ ضابطہ عام ہوگا اور جس شخص کی تکفیر کسی موجب کفر گناہ کی وجہ سے کی جائے گی تو وہ ضرور اس ضابطہ سے خارج شمار ہوگا اور اس کو کافر کہا جائے گا۔(اکفار الملحدین عربی:۱۹، مترجم:۱۰۵)

مطلب لا عبرة بغير الفقهاء يعني المجتهدين

نعم يقع في كلام أهل مذهب تكفير كثير، لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم. ولا عبرة بغير الفقهاء، والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا وابن المنذر أعرف بنقل مذاهب المجتهدين اهـ لكن صرح في كتابه المسايرة بالاتفاق على تكفير المخالف فيما كان من أصول الدين وضرورياته: كالقول بقدم العالم، ونفي حشر الأجساد، ونفي العلم بالجزئيات، وأن الخلاف في غيره كنفي مبادئ الصفات، ونفي عموم الإرادة، والقول بخلق القرآن إلخ. وكذا قال في شرح منية المصلي: إن ساب الشيخين ومنكر خلافتهما ممن بناه على شبهة له لا يكفر، بخلاف من ادعى أن عليا إله وأن جبريل غلط؛ لأن ذلك ليس عن شبهة واستفراغ وسع في الاجتهاد بل محض هوى اهـ وتمامه فيه. قلت: وكذا يكفر قاذف عائشة ومنكر صحبة أبيها؛ لأن ذلك تكذيب صريح القرآن كما مر في الباب السابق. (رد المحتار: ۱۳/ ۱۳۶)

مطلب الإمام يصير إماما بالمبايعة أو بالاستخلاف ممن قبله

امامت کے طریقے ہیں: مبایعت یا استخلاف

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں لکھا ہے کہ کسی کے امام متعین ہونے کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں: قوم کے شریف اور بڑے لوگ اس کے ہاتھوں بیعت کر لیں اور اس کے خوف اور رعب و دبدبہ کی وجہ سے عوام میں اس کا حکم نافذ ہو جائے۔ پس مبایعت کے بعد اگر امام کے عجز کے سبب اس کا حکم لوگوں میں نافذ نہ ہو تو وہ امام نہیں کہلائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں امام بننے اور بنائے جانے کے دیگر اسباب مختلف کتابوں کے حوالے سے ذکر فرمائے ہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرح المقاصد میں مبایعت کے علاوہ دو اور طریقے بھی مذکور ہیں: (۱) ماقبل امام کی جانب سے خلیفہ بنائے جانے سے بھی کوئی شخص امام بن سکتا ہے۔ (۲) اسی طرح بزور حکومت پر غلبہ کر لینے سے بھی امام بن جائے گا۔

'مسایرہ' میں علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ امامت کا عقد یا تو اپنے ماقبل امام کی طرف سے کسی کو خلیفہ بنانے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلیفہ بنایا تھا، یا پھر علماء کی ایک جماعت یا اہل رائے و تدبیر حضرات کا اس کے ہاتھوں بیعت کر لینے سے ثابت ہوتا ہے۔ اور کتنے لوگوں کا بیعت کرنا ضروری ہے اس بارے میں امام اشعریؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رائے مشہور علماء میں سے ایک کی بیعت بھی کافی ہے، بہ شرطیکہ وہ گواہوں کی موجودگی میں ہو؛ تاکہ اگر بعد میں کوئی اس کی امامت کا انکار کرے تو دفاع کیا جا سکے اور معتزلہ نے پانچ علماء کو مشروط قرار دیا ہے اور بعض حنفیہ نے بغیر کسی مخصوص عدد کے ایک جماعت کا بیعت کرنا ضروری قرار دیا ہے۔

آگے علامہ ابن ہمامؒ اپنی کتاب المسایرہ میں ہی فرماتے ہیں:

جس شخص نے امامت کا دعوی کیا ہو؛ اگر اس میں علم و عدالت ناپید ہو مگر اس کو امامت سے ہٹانے میں ایسا فتنہ برپا ہونے کا اندیشہ ہو کہ جماعتِ مسلمین کے لیے وہ قابلِ تحمل نہ ہو تو ہم اس کی امامت کے انعقاد کا فیصلہ کر دیں گے تاکہ ہمارا حال اس شخص کی طرح نہ ہو جائے 'جو محل بناتا ہے اور شہر کو اُجاڑ دیتا ہے'۔

اگر پہلے سے غالب امام کو مغلوب کر کے دوسرا غالب ہو جائے اور اس کی جگہ

قائم ہوجائے تو پہلا معزول ہوجائے گا اور دوسرا امام بن جائے گا۔

اور امام کی اطاعت ہر حال میں واجب ہے چاہے وہ عادل ہو یا ظالم ہو، جب تک کہ وہ شریعت کی مخالفت نہ کرے۔ (مسایرہ کی عبارت پوری ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ امامت تین طریقوں سے ثابت ہوسکتی ہے؛ لیکن تیسرے طریقے کا امام بزور مسلط ہونے والا ہوگا، خواہ اس میں امامت کی شرطیں نہ ہوں۔ (پہلے دو طریقوں میں عموماً امامت کی شرطیں متحقق ہوں گی) نیز یہ تیسرا طریقہ کبھی پہلے طریقے کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے یعنی حکومت پر غلبہ پا کر وہ لوگوں سے بیعت لے لیتا ہے اور لوگ بیعت کر لیتے ہیں اور ہمارے زمانے کے سلطانوں کی سلطنت میں ایسا ہی ہوتا ہے، اللہ ان کی نصرت فرمائے۔

علامہ حصکفیؒ نے 'مبایعت من الاشراف' والی صورت میں نفاذِ حکم کی جو شرط ذکر فرمائی تھی اس کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نفاذِ حکم کی شرط استخلاف والے طریقے میں بھی ضروری ہے، بلکہ یہ ایسی چیز ہے کہ بدون مبایعت من الاشراف اور بدونِ استخلاف فقط طاقت کے زور سے حکومت پر قبضہ کرنے والا بھی نفاذِ حکم کی طاقت رکھتا ہو تو وہ خلیفہ مانا جائے گا۔

(والإمام يصير إماما) بأمرين (بالمبايعة من الأشراف والأعيان، وبأن ينفذ حكمه في رعيته خوفا من قهره وجبروته، فإن بايع الناس) الإمام (ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه) عن قهرهم (لا يصير إماما) (درمع التنوير)

مطلب الإمام يصير إماما بالمبايعة أو بالاستخلاف ممن قبله

(قوله: يصير إماما بالمبايعة) وكذا باستخلاف إمام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما في شرح المقاصد. قال في المسايرة: ويثبت عقد

الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر -رضي الله تعالى عنه-، وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير. وعند الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولي الرأي بشرط كونه بمشهد شهود لدفع الإنكار إن وقع. وشرط المعتزلة خمسة. وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص اهـ ثم قال: لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة وكان في صرفه عنها إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته كي لا تكون كمن يبني قصرا ويهدم مصرا، وإذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماما وتجب طاعة الإمام عادلا كان أو جائرا إذا لم يخالف الشرع، فقد علم أنه يصير إماما بثلاثة أمور، لكن الثالث في الإمام المتغلب وإن لم تكن فيه شروط الإمامة، وقد يكون بالتغلب مع المبايعة وهو الواقع في سلاطين الزمان نصرهم الرحمن. (رد المحتار: ١٣/ ١٣٧)

مطلب فيما يستحق به الخليفة العزل

کون سے حالات میں خلیفہ معزول ہوگا؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ جب کوئی شخص امام بن جائے اور اس کو غلبہ اور دبدبہ حاصل ہو جائے تو ظلم وزیادتی کرنے کے سبب وہ معزول نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کو معزول کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، وہ اپنے غلبہ کے سبب دو بارہ منصب امامت پر فائز ہو جائے گا، ہاں اگر وہ زور وطاقت والا نہ ہو اور اس صورت میں وہ ظلم کا ارتکاب کرتا ہو تو معزول ہو جائے گا؛ کیوں کہ غلبہ اور دبدبہ نہ ہونے کے سبب وہ دوبارہ منصب حاصل نہیں کرسکتا ہے۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے مطلب کے تحت معزولی کے دیگر اسباب ذکر فرمائے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ شرح المقاصد نے کہا ہے کہ

جب امامت کا مقصود اور مفاد ختم ہو جائے تو امامت کا عقد بھی باطل ہو جاتا ہے، جیسے کہ امام مرتد ہو جائے، مسلسل جنون لاحق ہو جائے، وہ کسی بادشاہ یا جماعت کے ہاتھوں اس طرح قید ہو جائے جہاں سے نجات پانا ممکن نہ ہو؛ اسی طرح ایسے مرض کا شکار ہو جائے کہ معلومات یاد نہ رہیں؛ اندھا، بہرہ اور گونگا ہو جائے؛ اسی طرح اگر امام خود کو مسلمانوں کی ضروریات اور مصالح سے عاجز سمجھ کر اپنے آپ کو منصب سے علاحدہ کر لے- اگر چہ لوگوں میں یہ بات ظاہر نہ ہوئی ہو کہ امام عاجز ہو چکا ہے- البتہ اسے خود اس بات کا احساس اور شعور ہونے کے سبب اس نے خود کو معزول کر لیا؛ تو ان تمام صورتوں میں امام معزول سمجھا جائے گا۔ صاحبِ شرح المقاصد فرماتے ہیں: حضرت حسنؓ کا اپنے آپ کو منصب امامت سے دست بردار کر لینا اسی سبب (عجز) پر محمول کیا جاتا ہے۔

آگے شرح المقاصد میں وہ اسباب بیان کئے ہیں جن کے سبب امام مستحق عزل ہوگا یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔ ”مثلاً اگر امام نے بلا وجہ اور بغیر کسی سبب کے اپنے آپ کو امامت سے علاحدہ کر لیا تو اس میں اختلاف ہے، اسی طرح امام فاسق ہو جائے تو معزول ہوگا یا نہیں اس میں بھی اختلاف ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے یہی ہے کہ وہ معزول نہیں ہوگا، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا پسندیدہ مذہب بھی یہی ہے، اور امام محمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، البتہ وہ معزول کئے جانے کے قابل ہو جاتا ہے اس بارے میں تمام کا اتفاق ہے۔“

اور کتاب المسایرہ میں مصنف ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ”جب کوئی امامِ عادل یعنی جس کو اس کے عدل کی وجہ سے منصب امامت پر فائز کیا گیا ہو، فاسد اور ظالم ہو جائے تو وہ معزول نہیں ہوگا، البتہ اس کو معزول کرنے میں کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو تو

مستحق العزل قرار دے کر اس کو معزول کر دیا جائے گا۔''

اسی طرح مواقف اور اس کی شرح میں مذکور ہے کہ جس طرح امت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ احوال کے انتظام اور امورِ دین کے غلبہ کے لئے کسی شخص کو منصب امامت پر مقرر کرے، اسی طرح امت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ اگر امام واجب العزل اسباب میں سے کسی سبب کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کر دے، جیسے امام ایسے امور انجام دے جس سے مسلمانوں کے احوال میں خرابی پیدا ہو رہی ہو، امورِ دین میں کمزوری واقع ہو رہی ہو؛ پس ایسی صورتوں میں اس کو معزول کرنا جائز ہے؛ البتہ اس کو معزول کرنا کسی فتنہ تک پہنچنے کا ذریعہ بنتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا اور دو مضرتوں میں سے ادنی مضرت کو برداشت کیا جائے گا، یعنی اس کو معزول کرنے میں ایسے نقصان کا سامنا کرنا پڑتا ہو جو اس کے برقرار رکھنے میں لاحق نہ ہوتا ہو تو اس کو برقرار رکھا جائے گا۔

(فإذا صار إماما فجار لا ينعزل إن) كان (له قهر وغلبة) لعوده بالقهر فلا يفيد (وإلا ينعزل به) لأنه مفيد. خانية، وتمامه في كتب الكلام (در مع التنوير)

مطلب فيما يستحق به الخليفة العزل

(قوله: وإلا ينعزل به) أي إن لم يكن له قهر ومنعة ينعزل به أي بالجور. قال في شرح المقاصد: ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة كالردة والجنون المطبق، وصيرورته أسيرا لا يرجى خلاصه، وكذا بالمرض الذي ينسيه المعلوم، وبالعمى والصمم والخرس، وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وإن لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن نفسه. وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق. والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى. وعن محمد روايتان،

ویستحق العزل بالاتفاق. اهـ. وقال في المسايرة: وإذا قلد عدلا ثم جار وفسق لا ينعزل ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة. اهـ. وفي المواقف و شرحه: إن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه و إقامته لانتظامها و إعلائها، وإن أدى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى المضرتين. اهـ. (رد المحتار: ١٣/ ١٣٨)

مطلب في وجوب طاعة الإمام

امام المسلمین کی اطاعت واجب ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے ردمع التنویر میں امام کی اطاعت کے وجوب میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ امام اگر کسی شخص کو قتال یعنی جہاد کا حکم دے تو اس شخص پر امام کے حکم کو بجا لانا فرض اور ضروری ہے؛ کیوں کہ جب معصیت کے علاوہ امور میں اطاعت کرنا فرض ہے تو جو امور خالص اطاعت پر مبنی ہوں ان میں امام کی اطاعت کرنا بدرجۂ اولی فرض ہوگا، بشرطیکہ وہ قادر ہو؛ ہاں اگر قادر نہ ہو تو اپنے گھر کو لازم پکڑے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذریعہ امام کی اطاعت کے فرض ہونے کو قرآن و حدیث کے دلائل کی روشنی میں ثابت کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے یہ جو بیان کیا کہ امام کی طرف سے متعین کیے گئے شخص پر امام کا حکم ماننا فرض ہے، اس میں اصل اور بنیادی دلیل باری تعالی کا فرمان ہے:

یاایّها الذِینَ آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم.

ترجمہ: اطاعت کرو اللہ کی اور رسول کی اور ان حاکموں کی جو تم میں سے ہوں

اسی طرح اطاعت کے وجوب میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشيٌّ أجدع وروى مجدعٌ.

تم حکم سنو اور اطاعت کرو؛ اگر چہ تم پر ناک کٹا حبشی غلام ہی کیوں نہ امیر بنا دیا جاوے۔ اور ایک روایت میں مجدع بھی آیا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علیکم بالسمع الطاعة لکل من یؤمر علیکم مالم یأمرکم بمنکر ففی المنکر لا سمع ولا طاعة. (تم پر ہر اس شخص کا حکم سننا اور اطاعت کرنا لازم ہے جسے تم پر والی اور امیر بنایا جائے، جب تک کہ وہ تمہیں برائی اور معصیت کا حکم نہ دے، پس معصیت میں نہ سننا لازم ہے اور نہ اطاعت کرنا لازم ہے۔)

آگے علامہ شامیؒ کن صورتوں میں اطاعت ضروری ہے اور کن صورتوں میں نہیں اس کو ذکر فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام جب اپنے لشکر کو حکم دے تو اس کی اطاعت کرنے اور نہ کرنے میں تین صورتیں ہیں:

(۱) اگر لشکر کو اس بات کا علم ہو کہ اس میں یقینا نفع اور فائدہ ہی ہے تو اس صورت میں لشکر پر امام کی اطاعت کرنا فرض ہوگا۔

(۲) اگر لشکر کو اس بات کا پختہ یقین ہو کہ اس میں خسارہ اور نقصان کے علاوہ کچھ بھی حاصل نہیں ہوگا، وہ اس طور پر کہ لشکر کے پاس طاقت اور قوت تو ہو؛ البتہ دوسری افواج کے ذریعہ دشمن فوج کی مدد کی جا رہی ہو اور دوران قتال ان کو مدد پہنچتی ہو تو اس صورت میں امام اگر قتال کا حکم دیتا ہے تو اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔

(۳) لشکر شک وتردد میں ہو کہ نفع حاصل ہوگا یا نقصان۔ کوئی ایک جہت ان کے سامنے واضح نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام کی اطاعت کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ اس کی مکمل بحث الذخیرہ میں موجود ہے۔

اور اگر کوئی شخص امام کی اطاعت کرتے ہوئے دفعِ فتنہ اور قتال پر قادر نہ ہو تو

وہ اپنے گھر کو لازم پکڑے۔ یعنی جہاد میں اور باغیوں سے لڑنے نہ جائے تو درست ہے اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتنہ کے زمانے میں بہت سے صحابہؓ جو سامنے نہ آئے اور کنارہ کشی اختیار کئے رہے وہ اسی وجہ سے تھا کہ وہ خود کو اس فتنہ کے ختم کرنے پر قادر نہیں سمجھتے تھے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہیں ایسی لڑائیوں کے جائز ہونے میں تردد تھا، یعنی صحابہؓ کے اس عمل سے دونوں باتیں ثابت ہوسکتی ہیں کہ دفع فساد کی قدرت نہ ہونے اور عاجز ہونے کا یقین ہو تو اطاعت امر کے مطابق قتال واجب نہیں، اسی طرح تردد اور شک ہو اس صورت میں بھی قتال واجب نہیں۔

(ومن دعاه الإمام إلى ذلك) أي قتالهم (افترض عليه إجابته) لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض فكيف فيما هو طاعة بدائع (درمع التنوير)

مطلب في وجوب طاعة الإمام

(قوله: افترض عليه إجابته) والأصل فيه قوله تعالى {وأولي الأمر منكم} [النساء:٥٩] وقال -صلى الله عليه وسلم- »اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع« وروي »مجدع« وعن ابن عمر أنه -عليه الصلاة والسلام- قال »عليكم بالسمع والطاعة لكل من يؤمر عليكم ما لم يأمركم بمنكر« ففي المنكر لا سمع ولا طاعة ثم إذا أمر العسكر بأمر فهو على أوجه: إن علموا أنه نفع بيقين أطاعوه وإن علموا خلافه كأن كان لهم قوة وللعدو مدد يلحقهم لا يطيعونه، وإن شكوا لزمهم إطاعته، وتمامه في الذخيرة (قوله: وإلا لزم بيته) أي إن لم يكن قادرا، وعليه يحمل ما روي عن جماعة من الصحابة، أنهم قعدوا في الفتنة، وربما كان بعضهم في تردد من حل القتال. (رد المحتار: ١٣/ ١٤٠)

مطلب في كراهة بيع ماتقوم المعصية بعينه

براہِ راست معصیت میں کام آنے والی چیز بیچنا مکروہ ہے۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اہل فتنہ کو

ہتھیار بیچنا یہ جانتے ہوئے کہ وہ اس کو غلط طریقہ پر استعمال کریں گے،مکروہِ تحریمی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معصیت پر اعانت کرنا ہے اور معصیت پر اعانت کرنا حرام ہے،لہٰذا یہ بیع مکروہِ تحریمی ہوگی۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مناسبت سے اس مطلب میں معصیت میں براہِ راست یا بالواسطہ استعمال ہونے والی چیزوں کی خرید وفروخت کا حکم واضح فرمایا ہے۔

اہل فتنہ کو ہتھیار بیچنا معصیت پر اعانت کرنا اس لیے ہے کہ بغیر کسی صنعت کاری کے بعینہ ہتھیار سے قتال کیا جاسکتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جس چیز کے عین سے ہی معصیت قائم ہوتی ہو اس کی بیع کرنا مکروہِ تحریمی ہے،لہٰذا باغیوں کے ہاتھوں ہتھیار کی بیع کرنا مکروہِ تحریمی ہوگا۔

اس کے برخلاف ایسی چیز کی بیع کی جائے کہ اس کے عین سے بغیر صنعت کاری کے معصیت کا ارتکاب نہ ہوتا ہو تو اس کی بیع مکروہ نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا مقصودِ اصلی معصیت پر اعانت کرنا نہیں ہے جیسے: لوہا بیچا جاوے، کیونکہ لوہے سے بہت ساری چیزیں بنائی جاسکتی ہے،ضروری نہیں ہتھیار ہی بنائے جائے اور لوہا بعینہ قتال کیلئے استعمال نہیں کیا جاتا ہے،لہٰذا لوہے کی بیع مکروہ نہیں ہوگی۔

فتح القدیر میں اس فرق کے ساتھ دیگر نظیریں بھی مذکور ہیں:

جیسے گانے بجانے کے آلات بیچنا مکروہ ہے کیونکہ بعینہ ان آلات سے ہی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے جب کہ جس لکڑی سے یہ آلات بنائے جاتے ہیں اس لکڑی کو بیچنا مکروہ نہیں۔اسی طرح خمر کی بیع درست نہیں ہوتی ہے اور اس انگور کی بیع درست ہوجاتی ہے جس سے خمر بنائی جاتی ہے۔اِن تمام صورتوں میں مکروہ ہونے اور

نہ ہونے میں مسئلہ وہی ہے جو ہتھیار اور لوہے کی بیع کا ہے۔ یہ پوری بات فتح القدیر میں منقول ہے اور اِسی طرح کی تصریح صاحبِ بحر نے بدائع کے حوالے سے اپنی کتاب میں ذکر فرمائی ہے اور اِسی طرح زیلعی میں بھی مذکور ہے۔

البتہ علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح میں دو تین مثالیں اور ذکر فرما کر ایک نئی صورت کو واضح فرمایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ

گانا گانے والی لونڈی کو بیچنا، سینگوں سے مارنے والے مینڈھے، لڑنے والے مرغ، اور اڑنے والی کبوتری؛ ان سب کی بیع مکروہ نہیں ہے، کیونکہ یہ چیزیں بذاتِ خود ممنوع و منکر نہیں، بلکہ گناہ تو اس کے ممنوع استعمال سے سرزد ہوتا ہے۔

سابق میں مذکور قاعدہ کا تقاضا یہ تھا کہ ان چیزوں کی بیع وشراء بھی ممنوع ہو؛ کیونکہ براہِ راست یہ چیزیں (جاریہ، مغنّیہ وغیرہ) معصیت میں استعمال ہوتی ہیں، مگر اُن کی بیع مکروہ نہیں قرار دی گئی؛ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اِسی فرق کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ ان اشیاء کی ذات سے معصیت کروائی جاتی ہے؛ البتہ اُن کے عین کا مقصودِ اصلی یہ نہیں ہے، کیونکہ لونڈی کی ذات کا اصلی مقصد تو اُس کا خدمت کرنا ہے اور گانا گانا ایک عارضی امر ہے، پس لونڈی کی ذات منکر نہ ہوئی، اُس کے برخلاف ہتھیار کا مقصودِ اصلی ہی اُس کے ذریعہ جنگ کرنا ہے اور جب اُس کا مقصود ہی یہی ہے تو اُس کا عین ہی منکر ہوا اور جب اہلِ فتنہ کو بیچا جاوے تو مکروہ ہوگا؛ کیونکہ اُس صورت میں یہ معصیت پر اعانت کرنا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اب معصیت پر اعانت کا ضابطہ یہ ہوگا کہ جن اشیاء کی ذات سے معصیت قائم ہوتی ہو اور اُس کا عین منکر ہو؛ ایسی اشیاء کی خرید و فروخت کرنا مکروہِ تحریمی ہوگا۔

اس طرح مذکورہ ضابطہ سے دو صورتیں خارج ہو گئیں:

جو اشیاء ایسی ہو کہ اُن کے عین سے معصیت قائم نہ ہوتی ہو بلکہ کسی قسم کی کاریگری کے بعد معصیت قائم کی جاتی ہو تو اُن چیزوں کی خرید و فروخت مکروہ نہیں ہے۔ جیسا کہ سابق میں اس کی مثالیں گذریں، یعنی لوہا اور انگور وغیرہ۔

چیزوں کے عین سے معصیت قائم کی جاتی ہے مگر اُن کا عین منکر نہیں ہے، جیسے گانا گانے والی لونڈی، سینگوں سے مارنے والے مینڈھے، وغیرہ؛ ان کی بیع بھی مکروہ نہ ہوگی۔

آگے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے یہ ظاہر ہوا کہ لواطت کرنے والے آدمی کے ہاتھ امرد غلام کی بیع کرنا بھی مکروہ نہیں ہونا چاہئے؛ کیونکہ غلام کے عین کا مقصودِ اصلی خدمت ہے، اس کی ذات میں معصیت نہیں، اور اس طرح وہ منکر چیز نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر، بدائع، البحر الرائق، اور تبیین میں اِسی طرح مذکور ہے، یعنی امرد غلام کی بیع مکروہ نہیں ہے البتہ علامہ تمرتاشی نے باب الحظر والاباحۃ میں امرد غلام کی بیع ایسے شخص کے ہاتھوں مکروہ لکھی ہے جو اُس سے اغلام بازی کا ارادہ رکھتا ہو؛ گویا اس مسئلہ میں صاحبِ تنویر کا قول الگ ہے؛ مگر اُس اختلاف کی توجیہ آگے علامہ شامی ذکر فرمائیں گے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی نقل کردہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز براہِ راست صنعتِ جدیدہ کے بغیر معصیت میں استعمال ہو اُس کی بیع مکروہ ہے اور جو چیز صنعت کے بعد معصیت میں استعمال ہو یا جس کا اصل مقصد معصیت نہ ہو اُس کی بیع مکروہ نہیں ہے۔

اس قاعدے پر دوسرا اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ درمع التنویر میں اہل حرب کے ہاتھوں لوہے کی بیع مکروہ قرار دی ہے، اور اہلِ بغی کو بیچنا غیر مکروہ کہا ہے، جبکہ مذکورہ قاعدے کے مطابق مکروہ دونوں صورتوں میں غیر مکروہ ہونی چاہئے۔ اُس کا ایک فرق وجواب تو درمع التنویر میں ہی مذکور ہے کہ اہل بغی کو لوہے سے ہتھیار بنانے کی فراغت نہ ہوگی، اسلئے نقصان نہیں تو کراہت بھی نہیں، اس کے برخلاف اہل حرب اُس لوہے سے ہتھیار بنالیں گے، اس لئے ان کو بیچنا تعاون علی الاثم کی بنیاد پر مکروہ ہوگا؛ مگر اس جواب سے اُس سوال کا جواب نہیں بنتا جو علامہ شامی کے ذکر کردہ اُصول پر وارد ہوتا ہے، اِس لئے علامہ شامی دوسرا جواب دیتے ہیں کہ فتح القدیر، بحر الرائق، بدائع وغیرہ کے حوالے سے ذکر کردہ سارے قاعدوں میں ایسی چیزوں کے بارے میں (لوہے وغیرہ جس میں بدونِ صنعت معصیت نہ ہو) کراہتِ تحریمی کی نفی کی گئی ہے، یعنی بیع مکروہِ تحریمی نہ ہوگی اور علامہ حصکفی نے جو مکروہ قرار دیا ہے اُس سے مکروہِ تنزیہی مراد ہے؛ کیونکہ لوہا اگرچہ لم تقم المعصیة بعینه ہے، مگر پھر بھی ایسے دشمن کے ہاتھوں بیچنا جو اُس سے ہتھیار بنائے گا، ایک طرح سے تعاون علی الاثم ہے اِس لئے مکروہِ تنزیہی ہوگا۔ اور یہی بات قُلتُ کہہ کر درمختار میں علامہ حصکفی نے النہر الفائق کے حوالے سے بیان فرمائی ہے کہ نہر میں ہے کہ فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ اُس کے عین سے معصیت کا ارتکاب ہو تو اُس کی بیع مکروہِ تحریمی ہوگی اور اگر براہِ راست معصیت کا ارتکاب نہ ہو سکے تو مکروہِ تنزیہی ہوگی۔

پھر آگے علامہ شامیؒ نے النہر الفائق کی پوری عبارت ذکر فرمائی ہے جس سے یہ بحث مکمل واضح ہوجاتی ہے، چنانچہ النہر الفائق میں ہے:

جن اشیاء کے ساتھ معصیت قائم نہیں اُن کو بیچنا مکروہ نہیں ہے، جیسے گانا گانے والی لونڈی، سینگوں سے مارنے والے مینڈھے، اڑنے والی کبوتری، شیرہ اور وہ لکڑی جس سے گانے بجانے کے آلات بنائے جاتے ہیں وغیرہ۔ اِن سب کی بیع مکروہ نہیں ہے؛ کیونکہ معصیت اُن کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ خانیۃ کی کتاب البیوع میں (تمرتاشی کی تنویر الابصار میں) جو یہ مذکور ہے کہ امرد کی بیع کرنا ایسے فاسق سے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اُس سے معصیت کا ارتکاب کرے گا مکروہ ہے، مذکورہ ضابطہ کے مطابق مشکل یعنی صحیح نہیں ہے۔ اور زیلعی کی کتاب الحظر والاباحۃ میں جو مذکور ہے کہ لونڈی کی بیع کرنا اُس شخص سے جو اُس کے ساتھ اُس کی دبر میں اپنی خواہش پوری کرتا ہو یا کسی غلام بچے کی بیع کسی لوطی سے کرنا مکروہ نہیں ہے، یہ ضابطہ کے موافق ہے۔ پھر صاحبِ نہر فرماتے ہیں کہ اِن دونوں عبارتوں کے درمیان میرے نزدیک تطبیق یہ ہے کہ جو کچھ خانیۃ میں ہے (بیع الأمرد من فاسق) وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول ہے اور جس کی نفی کی گئی ہے (لا یکرہ بیع الجاریۃ المغنیۃ الخ) وہ کراہتِ تحریمی کی نفی کی گئی ہے ۔اور اِس اعتبار سے جواز کی تمام صورتوں میں کراہت تنزیہی پائی جائے گی۔

اخیر میں صاحبِ نہر فرماتے ہیں کہ توافق کی یہی بات دل کو فرحت پہنچانے والی ہے؛ کیونکہ سابقہ تفصیل میں بیان کردہ عدمِ کراہت والی تمام اشیاء کسی نہ کسی اعتبار سے تو اعانت علی المعصیت کا سبب ضرور بنتی ہیں۔ ولم أر من تعرض لھذا، واللہ تعالی الموفق۔

نوٹ: احقر عرض کرتا ہے کہ جاریہ مغنیہ، امرد غلام وغیرہ کو متعدد فقہاء نے 'ما تقوم المعصیۃ بعینہ' قرار دے کر اس کی بیع مکروہ قرار دی ہے، اور جن لوگوں نے غیر

مکروہ قرار دی ہے وہ حضرات اس کو ماتقوم المعصیۃ بعینہ قرار نہیں دیتے، کیوں کہ یہ حضرات ماتقوم المعصیۃ بعینہ کی دو صورتیں بیان فرماتے ہیں: جس چیز کی عین منکر ہو جیسے کہ آلاتِ لہو۔ اور دوسری صورت وہ جس کا عین منکر نہ ہو، جیسے باندی اور غلام وغیرہ۔

(ويكره) تحريما (بيع السلاح من أهل الفتنة إن علم) لأنه إعانة على المعصية (وبيع ما يتخذ منه كالحديد) ونحوه يكره لأهل الحرب (لا) لأهل البغي لعدم تفرغهم لعمله سلاحا لقرب زوالهم، بخلاف أهل الحرب زيلعي. قلت: وأفاد كلامهم أن ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريما وإلا فتنزيها نهر. (درمع التنوير)

مطلب في كراهة بيع ما تقوم المعصية بعينه

(قوله: لأنه إعانة على المعصية)؛ لأنه يقاتل بعينه، بخلاف ما لا يقتل به إلا بصنعة تحدث فيه كالحديد، ونظيره كراهة بيع المعازف؛ لأن المعصية تقام بها عينها، ولا يكره بيع الخشب المتخذة هي منه، وعلى هذا بيع الخمر لا يصح ويصح بيع العنب. والفرق في ذلك كله ما ذكرنا فتح ومثله في البحر عن البدائع، وكذا في الزيلعي لكنه قال بعده وكذا لا يكره بيع الجارية المغنية والكبش النطوح والديك المقاتل والحمامة الطيارة؛ لأنه ليس عينها منكرا وإنما المنكر في استعمالها المحظور. اهـ.

قلت: لكن هذه الأشياء تقام المعصية بعينها لكن ليست هي المقصود الأصلي منها، فإن عين الجارية للخدمة مثلا والغناء عارض فلم تكن عين المنكر، بخلاف السلاح فإن المقصود الأصلي منه هو المحاربة به فكان عينه منكرا إذا بيع لأهل الفتنة، فصار المراد بما تقام المعصية به ما كان عينه منكرا بلا عمل صنعة فيه، فخرج نحو الجارية المغنية؛ لأنها ليست عين المنكر، ونحو الحديد والعصير؛ لأنه وإن كان يعمل منه عين المنكر لكنه بصنعة تحدث فلم يكن عينه، وبهذا ظهر أن بيع الأمرد ممن يلوط به مثل الجارية المغنية فليس مما تقوم المعصية بعينه، خلافا لما ذكره المصنف

والشارح في باب الحظر والإباحة، ويأتي تمامه قريبا (قوله: يكره لأهل الحرب) مقتضى ما نقلناه عن الفتح عدم الكراهة، إلا أن يقال: المنفي كراهة التحريم والمثبت كراهة التنزيه؛ لأن الحديد وإن لم تقم المعصية بعينه لكن إذا كان بيعه ممن يعمله سلاحا كان فيه نوع إعانة تأمل (قوله: نهر) عبارته: وعرف بهذا أنه لا يكره بيع ما لم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والعصير والخشب الذي يتخذ منه العازف، وما في بيوع الخانية من أنه يكره بيع الأمرد من فاسق يعلم أنه يعصي به مشكل.

والذي جزم به في الحظر والإباحة أنه لا يكره بيع جارية ممن يأتيها في دبرها أو بيع الغلام من لوطي وهو الموافق لما مر. وعندي أن ما في الخانية محمول على كراهة التنزيه والمنفي هو كراهة التحريم، وعلى هذا فيكره في الكل تنزيها، وهو الذي إليه تطمئن النفس؛ لأنه تسبب في الإعانة، ولم أر من تعرض لهذا، والله تعالى الموفق اهـ (درمع التنوير: ١٣/١٥٣-١٥٥)

مطلب في قولهم الغرم بالغنم

الغرم بالغنم کا مطلب

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے لقیط کے متعلق یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص کو کوئی بچہ ایسا لاوارث پڑا مل جائے جس کو اس کے گھر والوں نے تنگ دستی کے خوف سے یا بدکاری کی تہمت سے بچنے کے لئے کہیں پھینک دیا ہو اور ملتقط اس بچے کو اٹھا کر قاضی کے پاس اس کے لقیط ہونے پر بینہ قائم کردے تو اس کا نفقہ، لباس، رہائش، دوا اور جب اس کی شادی ہو تو مہر وغیرہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہو سب کچھ بیت المال میں سے ادا کیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس مال موجود ہو یا اس کے قرابتدار موجود ہوں تو یہ سب خرچہ اس کے اپنے مال سے یا قرابتداروں سے ادا کیا جائے گا۔

اور اگر اس کے مرنے کے بعد میراث ہو یا دیت پائی جائے تو وہ بیت المال کے لئے ہوگی جیسا کہ لقیط اگر کوئی جنایت کرے تو اس کا تاوان بیت المال سے ادا کیا جاتا ہے، کیوں کہ تاوان منافع کے عوض ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذریعہ علامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ قول 'الغرم بالغنم' کی وضاحت کررہے ہیں۔

چنانچہ 'مصباح' کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ لغت کی کتاب 'المصباح المنیر' میں 'الغرم بالغنم' کا مطلب اس طرح لکھا ہے کہ غرم یعنی تاوان وضمان غنم یعنی منافع و فوائد کے مقابل ہوتا ہے، یعنی جس طرح ایک شخص کسی چیز کے سارے منافع کو حاصل کرتا ہو، اس میں دوسرا کوئی اس کے ساتھ شریک نہ ہو تو اس شئ کا جو بھی نقصان یا تاوان آئے گا وہ بھی وہی شخص برداشت کرے گا، دوسرا کوئی بھی اس میں اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، جیسے یہاں پر لقیط کا سارا خرچہ جب بیت المال برداشت کرتا ہے تو اس کے جو منافع حاصل ہوں گے وہ بھی بیت المال کو ہی ملیں گے۔ صاحب مصباح آگے فرماتے ہیں کہ یہی قاعدہ دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ذکر کیا جاتا ہے الغرم مجبور بالغنم کہ تاوان کو منافع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔

(وما يحتاج إليه) من نفقة وكسوة وسكنى ودواء ومهر إذا زوجه السلطان (في بيت المال) إن برهن على التقاطه (وإن كان له مال) أو قرابة (ففي ماله) أو على قرابته (وارثه) ولودية (في بيت المال كجنايته) لأن الغرم بالغنم (درمع التنوير)

مطلب في قولهم الغرم بالغنم

(قوله: لأن الغرم بالغنم) تعليل لقوله كجنايته. قال في المصباح: والغنم بالغرم أي مقابل به فكما أن المالك يختص بالغنم ولا يشاركه فيه أحد

فكذلك يتحمل الغرم ولا يتحمل معه أحد، وهذا معنى قولهم: الغرم مجبور بالغنم.اهـ.(ردالمحتار:۱۳/۱۶۲)

مطلب: فيمن عليه ديون ومظالم جهل أربابها

مقروض وظالم کوقرض خواہ اور مظلوم کاعلم نہ ہوان کاحق کیسے ادا کرے؟

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں مجتبیٰ کے حوالے سے کتاب اللقطۃ میں لقطہ کی مناسبت سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی آدمی پر قرضے اورلوگوں کے بقایا حقوق ہوں اوروہ ان قرض خواہوں کو نہ جانتا ہوجن سے اس نے قرضہ لیا ہے یاان مظلومین کو نہ جانتا ہوجن کواس کی وجہ سے ظلم برداشت کرنا پڑا ہے اوروہ شخص ان کی پہچان سے بالکل ناامیداور مایوس ہو چکا ہوتو مدیون پر ضروری ہے کہ وہ اپنے مال سے اتنی مقدار کا صدقہ کر دے ،اگرچہ اس قرضہ میں اس کا پورامال خرچ ہو جائے؛ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اوراس میں کسی کااختلاف نہیں اور مدیون جب اس قدر مال کا صدقہ کردے گاتو آخرت کے اعتبار سے اصحابِ دیون کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

مسئلہ مذکور سے متعلق علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دو باتیں تفصیل سے ذکرفرمائی ہیں:(۱) دائن اور صاحبِ حق مر جائے تو مدیون پر سے دائن کا دنیوی و اخروی حق اور گناہ ساقط ہونے کاحکم (۲) دنیوی واخروی اعتبار سے حق کے مطالبہ اور سقوط کاحکم۔

چنانچہ پہلے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے یہ جو متن میں لکھا ہے جهل أربابها کہ قرض خواہوں کو نہ جانتا ہو، یہ حکم ان کے وارثین کوبھی شامل ہوگا یعنی قرض خواہ کی جہالت کے ساتھ ساتھ ان کے وارثین کا

مجہول ہونا بھی ضروری ہے، پس اگر قرض خواہ کا تو علم نہ ہو لیکن ان کے وارثین میں سے کسی کو جانتا ہو یا جان لے تو مدیون پر ضروری ہے کہ قرض کی رقم وارث کو ادا کر دے؛ کیوں کہ دین وارثوں کا حق ہو چکا ہے، یعنی اب یہ بقایا دین ورثہ کا حق ہے، مرنے والے کا حق نہیں ہے اور اسی لئے آخرت میں مرنے والے کی خصومت اس کے ساتھ نہ ہوگی، زیر بحث مسئلہ کی تائید میں علامہ شامیؒ نے الفصول العلامیۃ کی عبارت کو ذکر کیا ہے، چنانچہ الفصول العلامیۃ میں ہے کہ جس شخص پر دوسرے کا دین ہو پھر دائن اپنا دین مدیون سے طلب کریں اور مدیون ادائیگی سے انکار کر دے، اسی دوران رب الدین یعنی دائن کی وفات ہو جائے تو اکثر مشائخ کے نزدیک رب الدین کے لئے آخرت میں کوئی خصومت نہیں ہوگی، کیوں کہ رب الدین کو خصومت کا حق دَین کی وجہ سے تھا اور دَین تو اس کی وفات سے ہی وارثوں کی طرف منتقل ہو چکا ہے، اس لئے آخرت میں اس کے لئے کوئی خصومت باقی نہیں رہے گی، اور صاحب فصول العلامیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مختار قول کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ ظلم و زیادتی کے ذریعہ میت کو انکار کرنے کے سبب یہ خصومت آخرت میں باقی رہے گی، اور وارثوں کے لئے خصومت دنیا میں باقی رہے گی، چنانچہ محمد ابن فضل کہتے ہیں کہ جو شخص دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر غصب کر لے پھر مغصوب کی وفات کے بعد اسکا بدل مغصوب کے وارثین کو لوٹا دے تو وہ دین سے تو بری ہو جائے گا؛ لیکن میت کا حق میت پر ظلم کرنے کی وجہ سے باقی رہے گا اور وہ اس سے اسی وقت بری ہوگا، جب کہ وہ توبہ و استغفار کر لے اور میت کے حق میں دعا کرے۔

دوسرے مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: کہ مدیون اگر قرض خواہوں کی پہچان سے بالکل ناامید ہو چکا ہو تو قرض کے برابر مقدار کا صدقہ

کرنا اس پر لازم ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال مظالم یا غصب سے اس نے حاصل کیا ہے اگر وہ مال اس کے پاس صحیح سالم موجود ہوتو اسی کا صدقہ کرے گا، اور اگر وہ مال موجود نہ ہوتو اس صورت میں اپنے پاس موجود مال میں سے صدقہ کرنا اس پر لازم ہے، طحطاوی میں اسی طرح مذکور ہے۔ طحطاوی میں مزید یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ صدقہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ صدقہ کا ثواب اس کے اہل کو حاصل ہوجائے، کیوں کہ قرض خواہ نے مدیون کو صدقہ کرنے کی اجازت نہیں دی ہے، بلکہ صدقہ کرنا تو اس لئے ہے کہ یہ اللہ تعالی کے یہاں ذخیرہ بن کر رہے گا، امید ہے کہ اللہ تعالی اس کے ذریعہ اس کے خصم کو راضی کردیں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مدیون کے پاس مال موجود ہو؛ اگر اس کے پاس بالکل مال موجود نہ ہوتو اس کے متعلق الفصول العلامیہ میں لکھا ہے کہ اگر وہ فقر یا نسیان یا قدرت نہ ہونے کی وجہ سے دین کو ادا کرنے پر قادر نہ ہو، تو مؤاخذہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق علامہ شداد اور ناطفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مال کی ادائیگی مدیون پر کسی سامان کے ثمن کے عوض یا قرض یعنی جائز عقد کی وجہ سے واجب ہوئی ہوتو آخرت میں اس کے سبب اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا، اور اگر یہ دَین اس پر کسی کی کوئی چیز غصب کرنے یا مظالم کرنے کی بنیاد پر واجب ہوا ہوتو اس کے عوض آخرت میں اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا، اگر چہ وہ اس کو بھول گیا ہو۔ اسی طرح اگر وارث اپنے مورث کے دَین کو جان لے تو خواہ وہ دَین کسی غصب کردہ چیز کے عوض یا کسی جائز طریقہ پر عائد ہوا ہوتو وارث پر لازم ہے کہ ترکہ میں سے اس کو ادا کردے اور اگر وارث نے ادا نہیں کیا تو اس کے سبب آخرت میں اس کا بھی مؤاخذہ کیا جائے گا اور اگر مدیون یا اس کے

وارث کو صاحبِ دین یا اس کے وارث نہ ملنے پر وہ صاحبِ دین کی جانب سے دین کی رقم کا صدقہ کردے تو آخرت میں بری ہوجائیں گے۔

(عليه ديون ومظالم جهل أربابها وأيس) من عليه ذلك (من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرقت جميع ماله) هذا مذهب أصحابنا لا نعلم بينهم خلافا. (در مع التنوير)

مطلب فيمن عليه ديون ومظالم جهل أربابها

(قوله: جهل أربابها) يشمل ورثتهم، فلو علمهم لزمه الدفع إليهم؛ لأن الدين صار حقهم. وفي الفصول العلامية: من له على آخر دين فطلبه ولم يعطه فمات رب الدين لم تبق له خصومة في الآخرة عند أكثر المشايخ؛ لأنها بسبب الدين وقد انتقل إلى الورثة. والمختار أن الخصومة في الظلم بالمنع للميت، وفي الدين للوارث. قال محمد بن الفضل: من تناول مال غيره بغير إذنه ثم رد البدل على وارثه بعد موته برئ عن الدين وبقي حق الميت لظلمه إياه، ولا يبرأ عنه إلا بالتوبة والاستغفار والدعاء له. اهـ. (قوله: فعليه التصدق بقدرها من ماله) أي الخاص به أو المتحصل من المظالم. اهـ. ط وهذا إن كان له مال. وفي الفصول العلامية: لو لم يقدر على الأداء لفقره أو لنسيانه أو لعدم قدرته قال شداد والناطفي رحمهما الله تعالى: لا يؤاخذ به في الآخرة إذا كان الدين ثمن متاع أو قرضا، وإن كان غصبا يؤاخذ به في الآخرة، وإن نسي غصبه، وإن علم الوارث دين مورثه والدين غصب أو غيره فعليه أن يقضيه من التركة، وإن لم يقض فهو مؤاخذ به في الآخرة، وإن لم يجد المديون ولا وارثه صاحب الدين ولا وارثه فتصدق المديون أو وارثه عن صاحب الدين برئ في الآخرة. (رد المحتار: ١٣/ ٢٠٨)

مطلب: فيمن مات في سفره فباع رفيقه متاعه

سفر میں مرنے والے کا سامان بیچ کر پیسے محفوظ کرلینا

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے لقطہ کی مناسبت سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص

جنگل میں فوت ہو جائے تو اس کے ساتھی کے لئے اس کا سامان اور اس کی سواری بیچ دینا جائز ہے اور اس کے ثمن کو اس کے گھر والوں تک پہونچا دے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اس مسئلے کو مع دلیل ونظیر تفصیلاً بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'رفیقہ' قید احترازی ہے یعنی ایسی اجازت اجنبی کو نہیں ہے، رفیقِ سفر کو اجازت ہے، کیوں کہ رفیق سفر کو تو ایسا کرنے کی دلالۃً اجازت ہوتی ہے اور اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو باب الحج میں احرام سے متعلق فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر میقات پر کسی ساتھی پر غشی طاری ہو جائے تو رفیقِ سفر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے احرام کی نیت کر لے اور اس رفیقِ سفر کی لئے اپنے ساتھی کا مال اس کی اجازت کے بغیر اس پر خرچ کرنا بھی جائز ہے، اس مسئلے میں بھی رفیق سفر کے لئے دلالۃً اذن کا ثبوت ہوتا ہے۔ اسی طرح کا ایک مسئلہ امام محمد کو اپنے سفر میں پیش آیا تھا، آپؒ کے اصحاب میں سے کوئی فوت ہو گیا تو آپ نے اس کی کتابیں اور اس کا ساز وسامان فروخت کر دیا، آپ سے اس کے متعلق پوچھا گیا کہ آپ ایسا کیسے کر سکتے ہو؟ حالانکہ آپ قاضی نہیں ہے، یعنی قاضی کے حکم کے بغیر دوسرے کے مال میں تصرف درست نہیں ہے؟ تو امام محمدؒ نے جواب میں قرآن کریم کی آیت تلاوت فرمائی: واللہ یعلم المُفسد من المصلح؛ یعنی ایسا کرنا تو عادۃً اشیاء کی اصلاح میں ہے، جس کی اجازت ہوتی ہی ہے؛ کیوں کہ اگر بذاتِ خود سامان کو اس کے اہل تک پہنچانے کی ذمیداری دی جائے تو بسا اوقات اس کے مصارف اتنے زیادہ ہو جاتے ہیں کہ پوری سامان کی قیمت کو گھیر لیتے ہیں، اس لئے اس میں ورثاء کا نقصان ہے ،ایسی صورت میں بہتر یہی ہے کہ سامان بیچ کر ثمن حوالے کیا جائے۔

البتہ ایسی صورت میں ورثہ کو اصل مال یا قیمت لینے کا اختیار رہے گا، جس کی

تفصیل آگے علامہ شامیؒ نے ادب الاوصیاء سے نقل فرمائی ہے کہ ادب الاوصیاء میں محیط کے حوالے سے اور محیط میں منتقی کے حوالے سے منقول ہے کہ ایک آدمی سفر میں مر گیا، پھر اس کے ساتھیوں نے اس کا ترکہ بیچ دیا، اور وہ ایسی جگہ تھے جہاں قاضی نہیں تھا، امام محمدؒ سے جب اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا تو امام محمدؒ نے فرمایا: ان کا بیچنا جائز ہے اور مشتری کے لئے خریدی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے، پھر اگر وارث وہاں پہنچ جائے تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، اگر چاہے تو بیع کو جائز قرار دیں اور ثمن پر راضی ہو جائے اور اگر چاہے تو ترکہ میں سے جو چیز مشتری کے پاس موجود ہو اس کو لے لے، اور جو نہ پائے اس کا بائع کو ضامن بنا دے، جیسا کہ لقطہ میں ہوتا ہے کہ جب لقطہ کا مالک آجائے تو وہ سامان کو لے لے اور اگر ملتقط کے پاس سامان کو نہ پائے تو اس کو اختار حاصل ہوتا ہے یا تو وہ ملتقط کو اس کا ضامن بنا دے یا پھر ملتقط کے ادا کئے ہوئے صدقہ کو جائز قرار دے دے۔ (ادب الاوصیاء کی عبارت پوری ہوئی)۔

اور بنایہ میں ہے کہ کوئی شخص سفر میں مر گیا اور اس کے ساتھی نے اس کا مال لے کر تجہیز و تکفین میں اس کو خرچ کر دیا تو استحسانا وہ ضامن نہیں ہوگا۔

مات فى السفر وأخذ صاحبه ماله وانفقه فى التجهيز والتكفين لايضمن استحسانا۔ (البنايه شرح الهداية: جلد ۲۰۷/۳)

(مات في البادية جاز لرفيقه بيع متاعه ومركبه وحمل ثمنه إلى أهله. (درمع التنوير)

مطلب فيمن مات في سفره فباع رفيقه متاعه (قوله: جاز لرفيقه إلخ) الظاهر أنه احتراز عن الأجنبي إذ الرفيق في السفر مأذون بذلك دلالة كما

قالوا في جواز إحرامه عن رفيقه إذا أغمي عليه وكذا إنفاقه عليه. وهذه المسألة وقعت لمحمد - رحمه الله تعالى - في سفره، مات بعض أصحابه فباع كتبه وأمتعته، فقيل له: كيف تفعل ذلك ولست بقاض، فقال {والله يعلم المفسد من المصلح} [البقرة: ٢٢٠] يعني أن ذلك من المصلح المأذون فيه عادة، فإنه لو حمل متاعه إلى أهله يحتاج إلى نفقة ربما استغرقت المتاع، لكن للورثة الخيار. ففي أدب الأوصياء عن المحيط عن المنتقى: مات في السفر فباع رفقاؤه تركته وهم في موضع ليس فيه قاض. قال محمد: جاز بيعهم وللمشتري الانتفاع بما اشتراه منهم، ثم إذا جاء الوارث إن شاء أجاز البيع وإن شاء أخذ ما وجده من المتاع وضمن ما لم يجد كاللقطة إذا جاء صاحبها يأخذها، فإن لم يجد فله أن يضمن الذي أصابها وله أن يجيز التصدق.اهـ. (رد المحتار: ١٣/ ٢٠)

مطلب فيمن وجد حطبًا في نهرٍ أو وجد جوزًا أو كمثري

نہر میں گری پڑی چیزوں کا حکم

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے لقطہ کی مناسبت سے چند مسائل ذکر فرمائے ہیں، جن میں سے کچھ ماقبل میں گزر چکے۔ مزید ایک مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ ایک لکڑی پانی میں تیرتی ہوئی آئی، اگر وہ قیمتی ہے تو لقطہ سمجھی جائے گی، ورنہ تو پھر دیگر مباحاتِ اصلیہ کی طرح وہ بھی اٹھانے والے کے لئے حلال ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں لکڑی کے ساتھ ساتھ نہر میں گری پائی جانے والی دیگر اشیاء کے حکم کو ایک واضح اصول کے ضمن میں بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ایک قول یہ ہے کہ إن له قيمة فلقطة: بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص پانی میں سیب کو پاتا ہے، یعنی ان حضرات کے قول کے مطابق لکڑی کا حکم بھی سیب کی طرح ہے، سیب کی طرح وہ مباح الاصل ہوگی اور

آخذ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

مگر چوں کہ لکڑی کا حکم سیب کی طرح نہیں ہے اس لئے علامہ شامیؒ نے 'شرح الوھبانیۃ' سے اس سلسلے میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے جس کے اعتبار سے سیب اور لکڑی کا حکم متفرق معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اشیاء کا حکم خراب ہونے نہ ہونے میں اور اس کو پھینک دینے میں لوگوں کی عادت کی اعتبار سے علاحدہ علاحدہ ہے، چنانچہ جو بھی شیئ نہر جاری میں ایسی گری ہوئی پائی جائے جو جلدی خراب نہ ہوتی ہو اور اس کو پھینک دینا عادۃً نہ پایا جاتا ہو جیسے ایندھن اور لکڑی؛ اگر وہ اتنی مقدار میں پائی جائے کہ اس کی کوئی قیمت ہوسکتی ہے تو وہ لقطہ سمجھی جائے گی، اگر چہ اس کو متفرق جگہوں سے جمع کیوں نہ کیا ہو، مثلاً کسی نے ایک اخروٹ پایا پھر دوسرا اخروٹ پایا، یہاں تک کہ وہ اتنی مقدار میں حاصل ہوئے جس کی کوئی قیمت لگائی جاسکتی ہے تو یہ لقطہ کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر کوئی ایسی چیز پائے جس کو پھینک دینا عام طور پر لوگوں کی عادت تو نہ ہو؛ البتہ وہ شیئ جلدی خراب ہوجانے والی ہو تو پھر اس کا حکم الگ ہوگا جیسے سیب اور امرود؛ کہ کوئی شخص ان کو پاتا ہے تو اس کے لئے اٹھالینا جائز ہے، اگر چہ وہ بڑی مقدار میں ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ اگر اس کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا تو وہ خراب ہوجائیں گے۔

راستے یا نہر میں پائی جانے والی اشیاء کی تیسری صورت یہ ہے کہ جو جلدی سے خراب تو نہ ہوتی ہو؛ البتہ عادۃً لوگوں کا رویہ اس کو پھینک دینے کا ہو تو اگر چہ وہ متفرق جگہوں سے اتنی مقدار میں پائی جائے، جس کی کوئی قیمت ہوسکتی ہو؛ لیکن وہ مباح ہے اور اس کو اٹھانا جائز ہے، جیسے گھٹلیاں ؛ کیوں کہ عادۃً لوگ اس کو پھینک ہی دیتے ہیں، پس وہ مباح سمجھی جائیں گی، اس کے برخلاف اخروٹ کا حکم اس

طرح نہیں ہے، یعنی وہ عموماً پھینکا نہیں جاتا، بلکہ جمع کیا جاتا ہے، اس لیے اس کا حکم لقطہ کی طرح ہوگا۔ ہاں اگر مالک نے واقعتاً اس کو درخت کے نیچے چھوڑ دیا ہوتو پھر وہ بھی گھٹلیوں کی طرح مباح ہوگا۔

حطب وجد في الماء، إن له قيمة فلقطة وإلا فحلال لآخذه) كسائر المباحات الأصلية. درر. (درمع التنوير)

مطلب فيمن وجد حطبا في نهر أو وجد جوزا أو كمثرى

(قوله: إن له قيمة فلقطة) وقيل: إنه كالتفاح الذي يجده في الماء. وذكر في شرح الوهبانية ضابطا، وهو أن ما لا يسرع إليه الفساد ولا يعتاد رميه كحطب وخشب فهو لقطة إن كانت له قيمة ولو جمعه من أماكن متفرقة في الصحيح كما لو وجد جوزة ثم أخرى وهكذا حتى بلغ ماله قيمة، بخلاف تفاح أو كمثرى في نهر جار فإنه يجوز أخذه وإن كثر؛ لأنه مما يفسد لو ترك، وبخلاف النوى إذا وجد متفرقا وله قيمة فيجوز أخذه؛ لأنه مما يرمى عادة فيصير بمنزلة المباح ولا كذلك الجوز، حتى لو تركه صاحبه تحت الأشجار فهو بمنزلته. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۰)

مطلب: ألقى شيأً وقال: من أخذه فهو له

کوئی چیز پھینک کر لینے والے کے لیے حلال کر دینا

علامہ شامیؒ نے لقطہ کی مناسبت سے کچھ فروعی مسائل باب اللقطۃ کے اخیر میں الگ الگ مطلب کے تحت مفصل بیان کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز پھینک دی اور کہا جو اسے اٹھالے یہ اسی کی ہوگی؛ تو ہر اس شخص کے لئے جس نے اس کا یہ قول سنا یا جس تک اس کی یہ خبر پہونچی ہو؛ اس کے لئے اس شئی کو اٹھانا جائز ہے اور اگر کسی اٹھانے والے کو مالک کے اس قول کا علم نہ ہوتو وہ شخص اس چیز کا مالک نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ

اٹھانے والے نے اس شیئ کو مالک کی مدد کرنے کے لئے اٹھایا ہے تاکہ وہ اس تک اس شیئ کو پہونچا سکے۔

پہلی صورت میں یعنی جبکہ اٹھانے والے نے قاذف کا یہ قول سنا ہو یا اس تک اس کی یہ خبر پہونچی ہو، اٹھانے والے کے لئے بطریق ہبہ اس چیز کو اٹھانا جائز ہوگا اور ہبہ میں یہ بات ثابت ہے کہ ہبہ قبضہ سے مکمل ہوجاتا ہے۔

اگر کسی کو یہاں یہ اعتراض ہو کہ یہ مجہول کے لئے ایجاب ہے، اس لئے ہبہ درست نہیں ہونا چاہئے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ایسی جہالت ہے جو مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے، کیوں کہ ایجاب کرنے والے نے تمام لوگوں کے لئے مطلق ایجاب کیا ہے اور ہبہ میں قبضہ کے وقت ملک ثابت ہوتی ہے، یعنی قبضہ ہی قبول کی طرح ہے، پس ثبوتِ ملک کے وقت قبول کرنے والا متعین ہوجاتا ہے، اس لئے ایجاب کے وقت کی جہالت ممنوع نہ ہوگی۔

مطلب ألقى شيئا وقال من أخذه فهو له

[فروع] ألقى شيئا وقال من أخذه فهو له فلمن سمعه أو بلغه ذلك القول أن يأخذه وإلا لم يملكه؛ لأنه أخذه إعانة لمالكه ليرده عليه، بخلاف الأول؛ لأنه أخذه على وجه الهبة وقد تمت بالقبض. ولا يقال: إنه إيجاب لمجهول فلا يصح هبة؛ لأنا نقول: هذه جهالة لا تفضي إلى المنازعة والملك يثبت عند الأخذ. وعنده هو متعين معلوم. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۳)

مطلب له الأخذ من نثار السكر في العرس

شادی بیاہ میں لٹائی جانے والی شیرینی ہر کوئی لے سکتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں اس بات کو واضح کررہے ہیں کہ کوئی قرینہ ایسا موجود ہو جو دلالت کرتا ہو کہ ہر اٹھانے والے یا پانے والے کے لئے وہ چیز حلال

ہے تو اٹھانے والا اس کا مالک ہو جائے گا، بعض صورتوں میں وہ لقطہ کی طرح ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں وہ ہدیۂ عام کی طرح ہوتی ہے جیسا کہ سابق مطلب میں گذرا۔ چنانچہ اس کی اصل حدیثِ مبارکہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پانچ یا چھ اونٹنیاں لائی گئی، آپ نے ان کو نحر کیا، پھر جب وہ گر گئیں تو آپ نے فرمایا: من شاء اقتطع، جو چاہے کاٹ لو۔ تو اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نحر کر کے چھوڑ دینا ہی دوسرے لوگوں کے لئے ان اونٹنیوں سے جو چاہے وہ لینے کی دلالۃً اجازت ثابت کرتا ہے، اور اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ بغیر کلام کے محض شئ کو ڈال دینا بھی اذن کا فائدہ دیتا ہے جیسے کہ لوگ شادی وغیرہ میں دنانیر اور چھوہارے وغیرہ بکھیرتے ہیں تو جو شخص بھی اس کو اٹھا لیتا ہے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، کیوں کہ صورتِ حال اجازتِ عام پر دلیل ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے دروازے پر برف اور پانی رکھ دے تو گذرنے والے ہر فقیر وغنی کے لئے اس سے پینا مباح ہوتا ہے۔

اسی طرح جب کوئی شخص ایسی جگہ میں درخت لگائے جو زمین کسی کی ملکیت میں نہ ہو تو لوگوں کے لئے اس کے پھل لینا مباح ہوگا؛ یہ سارے مسائل اسی حدیث سے مستنبط ہوتے ہیں اور یہ پوری بحث شرح السیر الکبیر کی تلخیص ہے۔

مطلب له الأخذ من نثار السكر في العرس

أصله: أنه - عليه الصلاة والسلام - قرب بدنات ثم قال من شاء اقتطع. ويقرره أن مجرد الإلقاء من غير كلام يفيد هذا الحكم كمن ينثر السكر والدراهم في العرس وغيره، فمن أخذ شيئا ملكه؛ لأن الحال دليل على الإذن.

وعلى هذا لو وضع الماء والجمد على بابه يباح الشرب منه لمن مر به من غني أو فقير وكذا إذا غرس شجرة في موضع لا ملك فيه لأحد وأباح للناس

ثمارها، وكل ذلك مأخوذ من الحديث اهـ ملخصا من شرح السير الكبير. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۴)

مطلب وجد دراهم في الجدار أو استيقظ وفي يده صرة

خرید کردہ گھر کی دیوار سے دراہم برآمد ہو یا درہم کی تھیلی کوئی ہاتھوں میں رکھ جائے تو اس کا حکم

تاتارخانیہ میں الینابیع سے منقول ہے کہ کسی نے کوئی گھر خریدا اور اس کی کسی دیوار سے دراہم برآمد ہو تو علامہ ابو بکر کہتے ہیں کہ یہ بلا شبہ لقطہ کی طرح ہے اور فقیہ کہتے ہیں اگر بائع اس بارے میں دعوی کردے کہ وہ دراہم اس کے ہیں تو اس کو لوٹا دیئے جائیں اور اگر اس نے یہ کہا کہ یہ میرے نہیں ہے تو پھر وہ لقطہ ہے۔

اور فتاوی تاتارخانیہ میں ہی یہ مسئلہ بھی منقول ہے کہ کسی آدمی نے حضرت عطاءؒ سے یہ مسئلہ پوچھا کہ اس نے مسجد میں رات گذاری اور جب وہ بیدار ہوا تو اس کے ہاتھ میں دنانیر کی ایک تھیلی تھی تو حضرت عطاءؒ نے فرمایا کہ بلاشبہ جس نے وہ تھیلی تیرے ہاتھ میں دی ہے اس نے تجھے ہی دینے کا ارادہ کیا ہے۔

یعنی ایسے مسائل میں قرائن سے لقطہ یا ہدیہ ہونے کی تعیین کی جائے گی۔

مطلب من وجد دراهم في الجدار أو استيقظ وفي يده صرة

وفي التتارخانية عن الينابيع اشترى دارا فوجد في بعض الجدار دراهم. قال أبو بكر: إنها كاللقطة. قال الفقيه وإن ادعاه البائع رد عليه، وإن قال ليست لي فهي لقطة. اهـ.

وفيها سأل رجل عطاء - رحمه الله تعالى - عمن بات في المسجد فاستيقظ وفي يده صرة دنانير؟ قال: إن الذي صرها في يدك لا يريد إلا أن يجعلها لك. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۴)

مطلب أخذ صوف ميتة أو جلدها

مردار کی کھال یا اون کا حکم

البحر الرائق میں مذکور ہے کہ کسی نے جنگل میں پانی کے قریب ذبح شدہ اونٹ پایا تو اس کے لئے اس اونٹ کا گوشت کھانے یا اس کے اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ اس کے دل میں یہ خیال واقع ہوا ہو کہ اس کے مالک نے اس کو مباح قرار دیا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ مسئلہ منقول ہے کہ کسی نے مردار پھینکا، پھر دوسرے نے اس کی اون اتار لی تو اس سے انتفاع درست ہے اور مالک کے لئے اس اون کو اتارنے والے سے واپس لینے کا اختیار باقی رہے گا اور اگر اس نے کھال اتار کر دباغت دے دی ہو تو بھی مالک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اس کو واپس لے لے اور دباغت کے سبب جو اس میں اضافہ ہوا ہے اسے واپس لوٹا دے۔

مطلب أخذ صوف ميتة أو جلدها

وفي البحر: وجد في البادية بعيرا مذبوحا قريب الماء لا بأس بالأكل منه إن وقع في قلبه أن مالكه أباحه.

وعن الثاني: طرح ميتة فأخذ آخر صوفها له الانتفاع به وللمالك أخذه منه، ولو سلخ الجلد ودبغه للمالك أن يأخذه ويرد عليه ما زاد الدبغ فيه. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۵)

مطلب سرق مكعبه ووجد مثله او دونه

جوتا چوری ہونے پر اس کے مثل یا اس سے گھٹیا جوتے ہوں تو لینے کا حکم

الخانیہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک عورت نے اپنی چادر رکھی اور دوسری عورت نے اپنی چادر اسی جگہ رکھی، پھر پہلی عورت نے دوسری عورت کی چادر اٹھالی تو دوسری عورت کے لئے پہلی عورت کی چادر اٹھالینا جائز نہیں ہے؛ لیکن اگر وہ اس سے

فائدہ اٹھانا چاہتی ہو تو علماء نے ایک حیلہ لکھا ہے جس کے ذریعہ سے وہ اس سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اپنی فقیر بیٹی پر اس چادر کا صدقہ کردے، یاد رہے کہ بنتِ فقیرہ کی قید لگائی ہے اگر بنت غنیّۃ ہے تو اس صورت میں چادر سے انتفاع درست نہیں ہوگا، اب یہ صدقہ کرنا اس نیت کے ساتھ ہے کہ اگر اس کی مالکہ آجائے اور وہ صدقہ کی اس صورت کو قبول کرلیوے تو ثواب اس کے لئے ہوگا، ورنہ لقطہ میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اصل مالک صدقہ پر راضی نہ ہو تو اسے اپنی چیز واپس لینے کا اختیار باقی رہتا ہے۔

علماء نے آگے لکھا ہے کہ پھر بیٹی سے وہی چادر بطور ہبہ لے لے، اس طرح وہ چادر سے انتفاع کرسکتی ہے، یہ صدقہ کرنا وغیرہ اس لئے ہے کہ یہ لقطہ کے قائم مقام ہے اور لقطہ سے انتفاع صدقہ کرنے کے ذریعہ ہی ہوتا ہے، لہٰذا اس کا راستہ بھی صدقہ کرنے کے ذریعہ ہی ہوگا۔

خانیہ میں مزید یہ مذکور ہے کہ چوری کئے ہوئے جوتے کا حکم بھی اسی طرح ہے، یعنی اس میں بھی انتفاع حاصل کرنے کے لئے یہی طریقہ اپنایا جائے گا۔
(خانیہ کی عبارت پوری ہوئی)

لیکن فتاوی ظہیریہ میں مکعب مسروق کے متعلق بعض علماء نے دو شکلیں ذکر فرمائی ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حکم ہر طرح کے جوتوں کی چوری میں لاگو نہیں ہوگا، اور وہ شکلیں یہ ہیں کہ اگر دوسرا جوتا پہلے جوتے کی مثل ہو یا اس سے عمدہ ہو تو اس صورت میں تو حکم وہی رہے گا جو اوپر ذکر کیا ہے کہ لقطہ کے مطابق احکام ہوں گے، لیکن اگر دوسرا جوتا پہلے جوتے سے گھٹیا قسم کا ہو اس صورت میں یہ صدقہ وغیرہ تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ یہاں قرینہ موجود ہے عمدہ اور اعلی کو اٹھالینا اور

ادنی کو چھوڑ دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بھی شخص اس سے انتفاع کر سکتا ہے اور مالک نے اس کو قبول کر لیا ہے؛ کیوں کہ عام طور پر ایسا بھولے سے نہیں ہوتا، لوگ عمداً کرتے ہیں، پس اس صورت میں اس کا پرانے جوتے چھوڑ جانا ہی رضا مندی سمجھی جائے گی۔

البتہ فتاوی ظہیریہ میں ان دونوں صورتوں کو لقطہ کے احکام کے مخالف کہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لقطہ میں تشہیر کے بعد صدقہ کیا جاتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں بغیر تشہیر کے صدقہ کو جائز قرار دیا ہے، اس اعتبار سے یہ لقطہ کے مخالف ہے، ہاں اگر بہ سبب ضرورت یہ مان لیا جائے کہ تشہیر کے بغیر بھی صدقہ صحیح ہے تو لینا درست ہوگا (یہاں پر ظہیریہ کی عبارت مکمل ہوئی)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ گھٹیا اور اعلی کی جو کچھ تفصیل بیان کی ہے وہ صحیح ہے، یہ بات چوری شدہ جوتوں میں ظاہر ہوتی ہے اور اس میں تشہیر کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ گھٹیاں قسم کے جوتے کا مالک اپنے جوتے قصداً چھوڑ دیتا ہے اور عمدہ اٹھا لیتا ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کمزور جانور کا مالک جانور کو عمداً چھوڑ دیتا ہے؛ بلکہ یہ تو گھٹلیوں اور انار کے چھلکوں کے درجہ میں ہے کہ بغیر تشہیر خود ہی لے لینا جائز ہے، کیوں کہ ان کو بھی لوگ عام طور پر پھینک ہی دیتے ہیں۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ مکعب مسروق کے بارے میں ادون اور غیر ادون کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ عام نہیں ہے، ہر جگہ یہ حکم نہیں ہوگا، اگر کسی جگہ قرائن ایسے موجود ہوں کہ چھوڑنے والے نے اپنے جوتے عمداً چھوڑے ہیں یا غلطی سے چھوٹ گئے ہیں اس میں اشتباہ ہو جائے، مثلاً وہاں پر اندھیرا ہو یا اس کے مانند کوئی اور وجہ ہو اور مسروق عنہ اس بات کو قرائن سے سمجھ سکتا ہو تو اب یہاں پر ادون

اور اجود کے درمیان فرق نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ عمداً ہوا ہے یا غلطاً، اس بارے میں اشتباہ ہو جانے کی وجہ سے دلیلِ اعراض معدوم ہو چکی ہے، لہٰذا وہ لقطہ ہی سمجھا جائے گا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: یہی کچھ میرے سامنے ظاہر ہوا ہے۔

فائدہ

ابن حجرؒ نے حاشیۃ الایضاح میں بعض صوفیہ (قدس اللہ اسرارہم) سے ذکر کیا ہے، جب تیری کوئی شیئ ضائع ہو جائے تو یہ کہہ یا جامع الناس لیوم لا ریب فیه، إن الله لا یخلف المیعاد اجمع بینی و بین کذا ترجمہ: اے اس دن لوگوں کو جمع کرنے والے! جس میں کوئی شک نہیں، بلا شبہ اللہ تعالیٰ وعدہ کے خلاف نہیں کرتا، تو مجھے اور فلاں چیز کو جمع کر دے، اور اس چیز کا نام لے۔

یہ مجرب عمل ہے، علامہ نوویؒ نے کہا ہے میں نے اس کا تجربہ کیا ہے اور گمشدہ چیز کو پانے کے بارے میں میں نے اسے نفع بخش پایا ہے اور اسی کے مثل بعض مشائخ سے بھی منقول ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مطلب سرق مكعبه ووجد مثله أو دونه

وفي الخانية: وضعت ملاءتها ووضعت الأخرى ملاءتها ثم أخذت الأولى ملاءة الثانية لا ينبغي للثانية الانتفاع بملاءة الأولى، فإن أرادت ذلك قالوا ينبغي أن تتصدق بها على بنتها الفقيرة بنية كون الثواب لصاحبتها إن رضيت ثم تستوهب الملاءة من البنت؛ لأنها بمنزلة اللقطة. وكذلك الجواب في المكعب إذا سرق اهـ وقيده بعضهم بأن يكون المكعب الثاني كالأول أو أجود، فلو دونه له الانتفاع به بدون هذا التكلف؛ لأن أخذ الأجود وترك الأدون دليل الرضا بالانتفاع به، كذا في الظهيرية، وفيه مخالفة للقطة من جهة جواز التصدق قبل التعريف وكأنه للضرورة اهـ ملخصا.

قلت: ما ذكر من التفصيل بين الأدون وغيره إنما يظهر في المكعب

المسروق، وعليه لا يحتاج إلى تعريف؛ لأن صاحب الأدون معرض عنه قصدا فهو بمنزلة الدابة المهزولة التي تركها صاحبها عمدا بل بمنزلة إلقاء النوى وقشور الرمان. أما لو أخذ مكعب غيره وترك مكعبه غلطا لظلمة أو نحوها ويعلم ذلك بالقرائن فهو في حكم اللقطة لا بد من السؤال عن صاحبه بلا فرق بين أجود وأدون، وكذا لو اشتبه كونه غلطا أو عمدا العدم دليل الإعراض، هذا ما ظهر لي فتأمله.

[فائدة] ذكر ابن حجر في حاشية الإيضاح عن بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ما نصه: إذا ضاع منك شيء فقل: يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد، اجمع بيني وبين كذا ويسميه باسمه فإنه مجرب. قال النووي: وقد جربته فوجدته نافعا لوجود الضالة عن قرب غالبا. ونقل عن بعض مشايخه مثل ذلك. اهـ. والله سبحانه أعلم. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۱۵)

مطلب قضاء القاضي ثلثة اقسام

قاضی کے فیصلے تین طرح کے ہوتے ہیں۔

درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے مفقود کے متعلق یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کوئی شخص اس طرح غائب ہو گیا کہ اس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو کہ وہ زندہ ہے یا مر چکا ہے تو ایسی صورت میں اس کے حقوق کو وصول کرنے کے لئے اگر مفقود نے خود اپنے گمشدگی سے پہلے اپنا کوئی وکیل مقرر کیا ہو تو وہ وکیل مفقود کی جانب سے حقوق کو وصول کرے گا، اور اگر مفقود نے اپنا کوئی وکیل متعین نہ کیا ہو تو قاضی پر ضروری ہے کہ مفقود کی جانب سے ایک وکیل مقرر کر دے جو مفقود کے حقوق کو وصول کرے، جیسے مفقود کا غلہ اور وہ باقی قرضے جن کا مفقود کے حق میں لوگ اقرار کرتے ہیں، اسی طرح مفقود کے مال کی حفاظت وغیرہ؛ یہ سارے امور وکیل انجام دے گا، لیکن اگر

کسی معاملہ کا دعوی مفقود کے خلاف کیا جائے تو اس میں وہ وکیل خصم نہیں بن سکتا، جیسے مفقود کے خلاف قرض، ودیعت، زمین اور غلام میں شرکت وغیرہ کا دعوی کیا جائے تو وہ وکیل ایسے کسی معاملے میں خصم نہیں بن سکتا ہے، کیوں کہ وکیل نہ تو مالک ہے اور نہ ہی مفقود کا نائب ہے، وہ صرف قاضی کی جانب سے وکیل بالقبض ہے، جو بالاتفاق خصومت کا اختیار نہیں رکھتا، پس اگر کسی قاضی نے مفقود کے خلاف وکیل کی خصومت سے فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یعنی کسی نے مفقود کے خلاف دعوی کیا اور فریق آخر (خصم) کے طور پر مفقود کے وکیل کو پیش کیا اور قاضی نے اسی کو خصم مانتے ہوئے مقدمہ چلا کر مفقود کے خلاف فیصلہ دیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

'تبیین الحقائق' میں اس پر مزید یہ بھی لکھا ہے کہ اس قاضی کا فیصلہ تو نافذ نہیں ہوگا مگر یہ فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا جائے اور قاضئ ثانی اس فیصلہ کو بر قرار رکھے تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور اگر وہ اس کو فسخ کر دے تو وہ فسخ ہو جائے گا۔

اور خلاصۃ الفتاوی میں مطلقاً ایسے قضا میں نفاذ پر فتوی ہونے کا حکم ہے، یعنی پہلے قاضی کا فیصلہ ہو یا دوسرے کا، نافذ ہوگا۔

درمع التنویر میں مذکور اس مسئلہ کے ضمن میں یہ بات آئی ہے کہ ایسے معاملے میں قاضی کا فیصلہ تب ہی نافذ ہوگا جب کہ دوسرا قاضی بھی اس کو نافذ قرار دے، اس سے معلوم ہوا کہ نفاذ کے اعتبار سے قاضی کے فیصلے کی الگ الگ حالتیں ہیں، اسی کو واضح کرنے کے لئے 'مطلب قضاء القاضی ثلاثة أقسام' کے عنوان سے یہاں تین قسمیں بیان فرمائی ہیں، جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قضاءِ قاضی

کب نافذ ہوگا اور کب دوسرے قاضی کی تنفیذ پر موقوف رہے گا۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کوئی قاضی جب کسی قضیہ میں فیصلہ کرے تو اس صورت میں قضاءِ قاضی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایک قسم تو یہ ہے کہ ہر حال میں اس فیصلہ کو رد کر دیا جائے گا، اور یہ اس وقت ہے جبکہ کوئی فیصلہ نص یا اجماع کے خلاف دیا گیا ہو؛ اس فیصلہ کو کوئی بھی قاضی باقی نہیں رکھے گا یعنی ایک قاضی نے نص یا اجماع کے خلاف فیصلہ کر دیا، پھر وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے سامنے پیش ہوا تو اس پر ضروری ہے کہ وہ ایسے فیصلے کو توڑ دے، اسی طرح تیسرے قاضی پر بھی یہ بات ضروری ہے؛ کیوں کہ نص یا اجماع کے خلاف قضاءِ قاضی معتبر نہیں ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ ہر حال میں وہ فیصلہ نافذ ہوگا، یہاں تک کہ دوسرے قاضی کے سامنے بھی اس کو پیش کیا جائے تو اس پر بھی ضروری ہے کہ وہ اس میں غور وخوض کئے بغیر اس کو نافذ کر دے، اور اس کو عملی جامہ پہنائے، قاضیٔ ثانی اس فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، خواہ یہ فیصلہ اس دوسرے قاضی کے مسلک اور اجتہاد کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اس دوسری قسم کی قضاء کی صورت یہ ہے کہ یہ فیصلہ مجتہد فیہ مسئلہ میں دیا گیا ہو، یعنی جس مسئلہ میں یہ فیصلہ دیا گیا ہو اس فیصلے کے سبب اور بنیاد میں اختلاف ہو اور دوسرا قاضی اس کو درست نہ مانتا ہو، البتہ اصل قضاء میں کوئی اختلاف نہ ہو، اصل قضاء اپنی جگہ درست ہو؛ اس کی مثالیں کثیر ہیں۔ جیسے کوئی شافعی قاضی ایسے دو محدود فی القذف گواہوں کی گواہی سے فیصلہ کر دے، جنہوں نے توبہ کر لی ہو یا یہ کہ کسی عورت کے حق میں اس کے شوہر اور ایک اجنبی کی گواہی کے ذریعہ فیصلہ کر دے تو یہ دونوں فیصلے نافذ ہو جائیں گے؛ یہاں تک کہ اگر یہ فیصلہ کسی حنفی

قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو اس پر اس فیصلے کو برقرار رکھنا ضروری ہے، کیوں کہ احناف کا اختلاف مسئلہ میں ہے کہ کیا ایسی شہادت کسی حکم کے لئے حجت ہوسکتی ہے یا نہیں؟ رہا نفس قضاء تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ایسے مسئلے میں قاضی فیصلہ کرسکتا ہے یا نہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ایسے اجتہادی مسئلہ میں جب کسی ایک بات پر قاضی فیصلہ کردے تو اس آدمی کے حق میں وہ اتفاقی ہوجائے گا، اس کو ہر حال میں نافذ کیا جائے گا۔

(۳) قضاء قاضی کی تیسری قسم: قضاء قاضی کی تیسری قسم یہ ہے کہ نفس قضاء ہی مجتہد فیہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے مسئلے میں قاضی کا فیصلہ کرنا درست ہے یا نہیں اس میں اختلاف واقع ہو، اس صورت کے متعلق فقہاء کی آراء مختلف ہیں، ◆ بعض کا کہنا ہے کہ یہ فیصلہ بھی نافذ ہوجائے گا ◆ اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ نافذ تو نہیں ہوگا، الا یہ کہ یہی مسئلہ دوسرے قاضی کے سامنے پیش ہو اور وہ اس کو برقرار رکھے تو اس صورت میں نافذ ہوجائے گا اور اب وہ اس طرح نافذ ہوگا کہ اگر تیسرے قاضی کے سامنے وہی فیصلہ پیش کیا جائے تو اس پر بھی اس قضاء کو برقرار رکھنا اور اسے عملی جامہ پہنانا ضروری ہے، ہاں اگر دوسرا قاضی اس کو باطل قرار دے دے تو پھر کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اسے جائز قرار دے، یہی صحیح موقف ہے، اور بعض حضرات نے فقہاء کی پہلی رائے کو صحیح قرار دیا ہے یعنی ہر حال میں نافذ ہوجائے گا۔ قضاء کی اس تیسری قسم کی مثال جیسے کہ کوئی قاضی اپنے بیٹے کے حق میں یا بیوی کے حق میں کسی اجنبی کے خلاف دو آدمیوں کی گواہی سے فیصلہ کردے کیوں کہ ان صورتوں میں نفس قضاء ہی مختلف فیہ ہے کہ ایسے مسئلے میں قاضی فیصلہ کرسکتا ہے یا نہیں

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ کا اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ قضاء

علی الغائب قضاء کی دوسری قسم میں سے ہے یا تیسری قسم میں سے ہے؟ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قضاء علی الغائب قضاء کی تیسری قسم میں سے ہے، یعنی نفس قضاء ہی مختلف فیہ ہے، پس دوسرے قاضی کے نافذ کرنے سے ہی نافذ ہوگا، ورنہ نافذ نہیں ہوگا اور یہی بات علامہ حصکفیؒ نے متن میں علامہ زیلعیؒ اور علامہ کمالؒ کے حوالے سے نقل کی ہے اس بات کو مانتے ہوئے کہ اختلاف نفس قضاء علی الغائب میں ہے۔

اور بعض حضرات نے ایسے قضاء کو دوسری قسم میں سے شمار کیا ہے، یعنی اختلاف نفس قضاء میں نہیں ہے، بلکہ اس کے سبب میں ہے یعنی یہ مسئلہ تو مختلف فیہ ہے کہ مجلس قضاء میں خصم کے غائب ہوتے ہوئے بینہ حجت ہے یا نہیں؟ لیکن اگر اس میں فیصلہ کر دیا جائے تو اس فیصلے کے نفاذ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بالاتفاق حکم یہ ہے کہ دوسرے قاضی کی تنفیذ پر موقوف کئے بغیر یہ فیصلہ نافذ ہوگا، یہی بات علامہ حصکفیؒ نے خلاصۃ الفتاوی کے حوالے سے متن میں لکھی ہے۔

نوٹ: مفتی تقی عثانی نے کتاب 'اصول افتاء وآدابہ' میں اس کے متعلق ایک تحقیقی باتملاحظہ کی شکل میں لکھی ہے، حضرت فرماتے ہیں: ابن عابدینؒ سے یہ بات منقول ہے کہ متأخرین حنفیہ نے ضرورت اور مصلحت کی بناء پر قضاء علی الغائب کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا قضاءِ قاضی کے مجتہد فیہ ہونے میں قضاء علی الغائب کی مثال پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ متأخرین کے قول کے مطابق قضاء علی الغائب کا مسئلہ ضرورت ومصلحت کی وجہ سے اب اتفاقی مسئلہ بن چکا ہے۔

اس قسم کی مثالیں وہ مسائل ہیں جو ابن عابدینؒ نے ذکر فرمائے ہیں، وہ لکھتے ہیں: جیسے قاضی اپنے بیٹے کے حق میں اجنبی کے خلاف فیصلہ کر دے، یا اسی طرح وہ اپنی بیوی کے حق میں فیصلہ دے دے، یا قاضی خود محدود فی القذف ہو تو ان صورتوں

میں خود قضاء ہی مختلف فیہ ہے۔

دوسرا ملاحظہ: علامہ کاسانیؒ نے اس قسم کا حکم ایسے بیان کیا ہے گویا یہ حکم حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے کہ اگر خود قضاء مجتہد فیہ ہے تو ایسی صورت میں جو لوگ اس قضاء کو معتبر نہیں مانتے ان کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، پس اگر قاضئ ثانی ان لوگوں میں سے ہے جو اس قضاء کو معتبر نہیں مانتے تو اس کے لئے پہلے قاضی کے ایسے فیصلے کو ختم کرنا جائز ہے۔

لیکن فقہ حنفیہ کی دیگر کتابوں کی مراجعت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم خود حنفیہ کے یہاں یہ امر متفق علیہ نہیں ہے، جیسا کہ تیسری قسم کے حکم میں مذکور ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ اس قسم کا حکم حنفیہ کے نزدیک مختلف فیہ ہے، خانیہ اور زیلعی وغیرہ میں ایسے فیصلے کے عدم نفاذ کے قول کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ تصحیح اس مسئلہ کو مختلف فیہ ہونے سے نہیں نکالتی، کیوں کہ بعض حنفیہ نے اس صورت میں بھی فیصلہ نافذ ہونے کو ہی ترجیح دی ہے، جیسا کہ ابن عابدینؒ نے ابن الشحنہؒ کے واسطے سے ان کے دادا کا قول نقل کیا ہے۔

اب دونوں اقوال میں فرق یہ ہوا کہ علامہ کاسانیؒ، قاضی خان اور زیلعیؒ کے قول کے مطابق تیسری صورت میں دوسرا قاضی پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ نہ کرے تو نافذ نہ ہوگا، اور اگر وہ نافذ کر دے تو یہ نافذ ہو جائے گا، کیوں کہ قاضئ ثانی نے مسئلہ مجتہد فیہا میں ہی فیصلہ کیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ قاضئ اول کے فیصلے کا صحیح ہونا قاضئ ثانی کے فیصلے پر موقوف رہے گا۔

جب کہ ابن الشحنہؒ کے قول کے مطابق پہلے قاضی کا فیصلہ فوری طور پر نافذ ہو جائے گا اور کسی دوسرے قاضی کی منظوری پر موقوف نہیں رہے گا۔ (اصول الافتاء

وآدابہ:۲۲۸)

نوٹ: شامی میں یہ بحث کچھ تفصیل سے کتاب القضاء، مطلب ما ینفذ من القضاء وما لا ینفذ کے تحت بھی آئے گی، ان شاء اللہ۔

(ونصب القاضي من) أي وكيلا (يأخذ حقه) كغلاته وديونه المقر بها (ويحفظ ماله ويقوم عليه) عند الحاجة، فلو له وكيل فله حفظ ماله لا تعمير داره إلا بإذن الحاكم لأنه لعله مات، ولا يكون وصيا تجنيس (لكنه) أي هذا الوكيل المنصوب (ليس بخصم فيما يدعى على المفقود من دين الوديعة وشركة في عقار أو رقيق ونحوه) لأنه ليس بمالك ولا نائب عنه، وإنما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي، وأنه لا يملك الخصومة بلا خلاف؛ ولو قضى بخصومته لم ينفذ زاد الزيلعي في القضاء وتبعه الكمال إلا بتنفيذ قاض آخر، لكن في الخلاصة: الفتوى على النفاذ يعني لو القاضي مجتهدا نهر (در مع التنوير)

مطلب: قضاء القاضي ثلاثة أقسام

(قوله: لم ينفذ) اعلم أن قضاء القاضي ثلاثة أقسام: قسم يرد بكل حال، وهو ما خالف النص أو الإجماع. وقسم يمضي بكل حال، حتى لو رفع إلى قاض آخر لا يراه نفذه وأمضاه ولا يبطله، وهو ما يكون الخلاف فيه لا في نفس القضاء بل في سببه. وأمثلته كثيرة: منها لو قضى شافعي بشهادة المحدودين بعد التوبة أو قضى لامرأة بشهادة زوجها وأجنبي نفذ؛ ولو رفع إلى حنفي لزمه تنفيذه؛ لأن الاختلاف في سبب القضاء، وهو أن شهادة هؤلاء هل تصير حجة للحكم أم لا، أما نفس الحكم فلا اختلاف فيه. والقسم الثالث: الحكم المجتهد فيه، وهو ما يقع الخلاف فيه في نفس الحكم؛ فقيل ينفذ أيضا، وقيل لا ينفذ إلا إذا نفذه قاض آخر، فإذا نفذه الثاني نفذ، حتى لو رفع إلى ثالث أمضاه وإذا أبطله الثاني فليس لأحد أن يجيزه وهذا هو الصحيح. وبعضهم صحح الأول، وذلك كما لو قضى لولده على أجنبي أو لامرأته بشهادة رجلين؛ لأن نفس القضاء مختلف فيه.

واختلفوا فيما لو قضى على الغائب، فقيل هو من هذا القسم فلا ينفذ إلا بتنفيذ قاض آخر وهو ما نقله عن الزيلعي والكمال، بناء على أن الاختلاف في نفس القضاء على الغائب. وقيل هو من القسم الثاني فينفذ بلا توقف على تنفيذ قاض آخر، وهو ما نقله عن الخلاصة بناء على أن الاختلاف لا في نفس القضاء بل في سببه، وهو أن البينة هل تكون حجة من غير خصم حاضر أو لا؟ (رد المحتار: ١٣/ ٢٤٢)

مطلب في الافتاء بمذهب مالكٍ في زوجة المفقود

زوجۂ مفقود کے متعلق امام مالکؒ کے مذہب پر فتوی

علامہ حصکفیؒ نے درمع التنویر میں زوجۂ مفقود کے متعلق یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی عورت کا شوہر گم ہوجائے اور اس کا کچھ پتہ معلوم نہ ہو کہ وہ زندہ ہے یا مرگیا ہے تو اس صورت میں مفقود اور اسکی بیوی کے درمیان چار سال یا اس سے زائد وقت گزرنے پر بھی تفریق نہیں کی جائے گی اور اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں مفقود الخبر شخص کی بیوی اور اس کی میراث کے متعلق فقہاء کے مذاہب اور آج کے دور میں ضرورت کے موقع پر قابلِ عمل ہمارے ائمہ کے اقوال کو ذکر فرمارہے ہیں، جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ بموقع ضرورت افتاء بمذہب الغیر جائز ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ کا مذہب مفقود کی بیوی کی عدت کے متعلق یہ ہے کہ وہ مفقود کے غائب ہوجانے پر چار سال بعد عدتِ وفات گزارے گی اور یہی امام شافعیؒ کا قدیم مذہب ہے اور جہاں تک مفقود کی میراث کا مسئلہ ہے تو دونوں امام (امام مالک اور امام شافعیؒ) کا مذہب بھی حنفیہ کی طرح ہی ہے، یعنی نوے سال تک انتظار کیا جائے گا یا پھر حاکم اپنی رائے کے مطابق جو مناسب سمجھے

اس طرح فیصلہ کرے۔

امام احمدؒ کا مذہب مفقود کے متعلق یہ ہے کہ ◆ اگر غالب گمان مفقود کے ہلاک ہوجانے کا ہوتو اس صورت میں چار سال گزرنے کے بعد اس کا مال تقسیم کردیا جائے گا اور اس کی بیوی عدت وفات گزارے گی۔ ہلاکت کے غالب گمان کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص لشکر کے ساتھ دشمن کے مقابلے میں شریک تھا اور اس درمیان میں غائب ہوگیا یا ایسی سواری میں سفر کررہا تھا جو ٹوٹ گئی، یا پھر وہ مختصر وقت میں پوری ہونے والی کسی ضرورت کے لیے نکلا اور پھر واپس لوٹ کر ہی نہیں آیا اور اس کا کچھ پتہ معلوم نہ ہو؛ تو ان سبھی صورتوں میں امام احمدؒ کے نزدیک مذکورہ حکم ثابت ہوگا۔ ◆ اور اگر غالب گمان مفقود کے ہلاک ہونے کا نہ ہو جیسے کوئی مسافر تجارت یا سیاحت کے لئے نکلا ہو پھر اس کی کوئی خبر نہیں آئی کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا، تو اس صورت میں امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق اس کا معاملہ قاضی کے سپرد کردیا جائے گا وہ اپنی رائے کے مطابق جو مناسب سمجھے فیصلہ کرے اور دوسری روایت کے مطابق اس کی پیدائش سے لے کر نوے سال کا اندازہ لگایا جائے گا، یعنی جب سے وہ پیدا ہوا ہے وہاں سے نوے سال شمار کئے جائیں گے، اس کے بعد اس کی میراث تقسیم کردی جائے گی۔ یہ پوری بحث ابن الشحنہ کی شرح تفصیل عقد الفرائد میں موجود ہے۔

اس مقام پر شارح علامہ ابن الشحنہؒ نے ناظم علامہ ابن وہبانؒ کی اس بات پر اعتراض کیا ہے کہ جب امام مالکؒ کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے تو ایک حنفی کے لئے ان کے مذہب کو جاننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یعنی اس کے بقول امام مالک کا مذہب ہماری کتابوں میں نہیں ہونا چاہئے۔

اس کے برخلاف الدر المنتقی میں لکھا ہے کہ ''بہتر اس کو حذف کرنا نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس کو بھی بیان کیا جائے کیوں کہ علامہ قہستانیؒ فرماتے ہیں کہ میرے گمان کے مطابق اگر ضرورت کی جگہ میں امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق فتوی دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔''

علامہ شامیؒ اس مسئلہ میں اپنی رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ ضرورت کے موقع پر مذہبِ غیر پر عمل کرنا جائز ہے، جیسا کہ اس کی ایک مثال ممتدۃ الطہر کی عدت کا مسئلہ بھی ہے، یعنی وہ عورت جس نے پہلی مرتبہ بالغ ہوتے وقت دلیلِ بلوغ کے طور پر تین دن خون دیکھا پھر اس کا خون بند ہوگیا اور اب حیض نہ آنے کی وجہ سے اس کو ممتدۃ الطہر کہا جاتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء ضرورت کی وجہ سے مذہب غیر پر فتوی دیتے ہیں، کیوں کہ ہمارے مذہب میں ایسی عورت کے متعلق بڑا سخت حکم ہے، ہمارے مذہب میں ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ جب تک تین حیض نہ گزر جائے وہ اپنی عدت میں باقی رہتی ہے، چاہے طہر لمبا ہونے کی وجہ سے کئی سال ہی کیوں نہ گذر جائے، لیکن امام مالکؒ کے مذہب میں ایسی عورت کے لئے بڑی آسانی ہے، ان کے نزدیک ایسی عورت کی عدت نو (۹) مہینے پورے ہوتے ہی پوری ہوجاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اگر ایسی عورت کو ہمارے مذہب پر عمل کا پابند بنایا جائے تو یہ حکم اس کے لئے بڑی پریشانی کا باعث بن سکتا ہے، اسی وجہ سے البزازیہ میں علامہ ابن شہابؒ نے مطلق یہ کہہ دیا ہے کہ ہمارے زمانے میں فتوی امام مالکؒ کے قول پر ہے، اسی طرح علامہ زاہدیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب ضرورت کے وقت امام مالکؒ کے قول پر فتوی دیتے ہیں۔

البتہ مصنف ’النہر الفائق‘ اور انہیں کی راہ چلنے والے دیگر فقہاء مذہب غیر پر فتوی دینے کے قائل نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ جہاں ایسی صورت پیش آجائے تو یہ کر سکتے ہیں کہ وہاں کوئی مالکی عالم موجود ہو تو فیصلہ ان کے حوالے کر دیا جائے وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کریں گے، علامہ ابن وہبانؒ نے اپنی منظومہ میں یہی رائے اختیار فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: مصنف النہر الفائق اور ان کے رفقاء کی اس بات پر اعتراض ہوگا کہ ان کا اس طرح مذہب غیر پر فتوی دینے سے مطلق طور پر انکار کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مذہبِ غیر پر فتوی کی اجازت ضرورت اور حاجت ثابت ہونے کے وقت ہے، یعنی جہاں ایسی صورت پیش آجائے اور کوئی مالکی عالم وہاں موجود نہ ہو جو اپنے مذہب کے مطابق فتوی دے، تو اس صورت میں ہم مذہب غیر پر فتوی دینے کے قائل ہوئے ہیں۔

(ولا يفرق بينه وبينها ولو بعد مضي أربع سنين) خلافا لمالك. (در مع التنوير)

مطلب في الإفتاء بمذهب مالك في زوجة المفقود

(قوله: خلافا لمالك) فإن عنده تعتد زوجة المفقود عدة الوفاة بعد مضي أربع سنين، وهو مذهب الشافعي القديم وأما الميراث فمذهبهما كمذهبنا في التقدير بتسعين سنة، أو الرجوع إلى رأي الحاكم. وعند أحمد إن كان يغلب على حاله الهلاك كمن فقد بين الصفين أو في مركب قد انكسر أو خرج لحاجة قريبة فلم يرجع ولم يعلم خبره فهذا بعد أربع سنين يقسم ماله وتعتد زوجته، بخلاف ما إذا لم يغلب عليه الهلاك كالمسافر لتجارة أو لسياحة فإنه يفوض للحاكم في رواية عنه، وفي أخرى يقدر بتسعين من مولده كما في شرح ابن الشحنة.

لكنه اعترض على الناظم بأنه لا حاجة للحنفي إلى ذلك أي؛ لأن ذلك

خلاف مذهبنا فحذفه أولى. وقال في الدر المنتقى: ليس بأولى، لقول القهستاني: لو أفتى به في موضع الضرورة لا بأس به على ما أظن اهـ

قلت: ونظير هذه المسألة عدة ممتدة الطهر التي بلغت برؤية الدم ثلاثة أيام ثم امتد طهرها فإنها تبقى في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض. وعند مالك تنقضي عدتها بتسعة أشهر.

وقد قال في البزازية: الفتوى في زماننا على قول مالك. وقال الزاهدي كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة. واعترضه في النهر وغيره بأنه لا داعي إلى الإفتاء بمذهب الغير لإمكان الترافع إلى مالكي يحكم بمذهبه، وعلى ذلك مشى ابن وهبان في منظومته هناك، لكن قدمنا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد مالكي يحكم به (رد المحتار: ١٣/ ٢٤٦)



مطالبِ شامی

بقیة کتاب الجهاد تا کتاب الشرکة ختم

مرتب:
مفتی منیر بن عباس علی جمبوسری

مطلب الحق أن الدين يملك

دائن دَین کا مالک ہوتا ہے۔

علامہ تمرتاشی نے تنویر الابصار میں شرکت کی دو قسمیں بیان کرنے کے بعد شرکتِ ملک کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''شرکت ملک یہ ہے کہ متعدد افراد میراث یا بیع یا اور کوئی سبب سے کسی عین یا دَین کے مالک بن جائیں'' اس تعریف میں ملکیتِ دَین کی بات ہے اس پر علامہ حصکفیؒ 'علی ما ھو الحق' کہہ کر بتلانا چاہتے ہیں کہ دَین کا مالک بنا جاسکتا ہے، یہ قول حق ہے اور علامہ شامیؒ مطلب: الحق أن الدين يملك سے اسی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس قاعدے کی وضاحت کے لئے فتح القدیر کی عبارت ذکر کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے شرکت فی الدین کو شرکت ملک کی قبیل سے ذکر کیا ہے، لیکن باعتبار ملک شرکت فی الدین کی حقیقت کیا ہوگی، اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ شرکت فی الدین کو شرکت املاک کے قبیل سے ذکر کرنا مجازًا ہے، کیوں کہ دَین درحقیقت ایک وصفِ شرعی ہے، جس کا مالک نہیں بنا جاسکتا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ شرعًا دین کا مالک بنا جاسکتا ہے، اسی لئے دائن کی طرف سے مدیون کو دَین کا ہبہ جائز ہے، اس کے جواب میں پہلا گروہ کہتا ہے کہ دَین کا ہبہ دراصل اسقاطِ دین ہے، تملیکِ دین نہیں ہے، اسی وجہ سے مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ ابن ہمامؒ اپنی رائے ذکر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں وہی قول برحق ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ دَین پر ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور بطور

تائید ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں کا کسی کے ذمہ مشترک دَین ہو، اور دونوں میں سے کوئی ایک اپنے حصۂ دین پر صلح کر کے کوئی عین بدلِ صلح میں لے لے، مثلا اپنے حصۂ دین ۵۰ درہم کے عوض کپڑا لے لے تو صلح کے قاعدے کے مطابق دونوں اس کپڑے میں شریک ہوں گے، اور دونوں کپڑے کے مشترک مالک ہوں گے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں دَین کے بھی مشترک مالک تھے، اس لئے دین کے عوض کے بھی مشترک مالک ہوئے۔

شركة ملك، وهي أن يملك متعدد.....عينا......أو دينا.....بإرث أو بيع أو غيرهما (تنوير الأبصار)

مطلب الحق أن الدين يملك

(قوله: على ما هو الحق) قال في الفتح: إن بعضهم ذكر من شركة الأملاك الشركة في الدين، فقيل مجاز الأن الدين وصف شرعي لا يملك. وقد يقال: بل يملك شرعا، ولذا جاز هبته ممن عليه، وقد يقال: إن الهبة مجاز عن الإسقاط، ولذا لم تجز من غير من عليه، والحق ما ذكروا من ملكه، ولذا ملك ما عنه من العين على الاشتراك حتى لو دفع إلخ اهـ وقوله ملك ما عنه إلخ أي لو صالح أحدهما عن نصيبه على عين كثوب مثلا ملكه مشتركا بينه وبين الآخر، وتمامه في الصلح قبيل التخارج. (رد المحتار: ۲۶۰/۱۳)

مطلب مهم في بيع الحصة الشائعة من البناء أو الغراس

عمارت اور درخت کا مشاع حصہ بیچنا۔

درمع التنویر میں شرکت ملک کے سلسلہ میں یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ شرکتِ ملک میں ہر شریک دوسرے شریک کے مال میں اجنبی کی طرح ہے، لہٰذا اپنے حصہ کی بیع شریک کی اجازت کے بغیر درست ہوگی؛ لیکن اختلاط کی اُس صورت میں جب شریکین نے اپنے مال کو اپنے اختیار سے ملا دیا ہو، اُس وقت دوسرے کی اجازت

کے بغیر اپنے حصہ کی بیع بھی درست نہ ہوگی۔

اس کے بعد علامہ حصکفیؒ نے فتاوی ابن نجیم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ مبطخہ (خربوزے کی فصل) کا حکم بھی اسی طرح ہے، اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اسی کی تفصیل بیان کی ہے، مبطخہ سے مراد یہاں کاشت شدہ خربوزے ہیں، خربوزے کا کھیت مراد نہیں ہے، نیز ایسے خربوزے مراد ہیں جو پکنے سے پہلے بیچ دیئے گئے ہوں؛ کیوں کہ اس صورت میں مشتری نے اپنے حصہ کا اسی حال میں فوراً مطالبہ کیا تو اس کا حصہ دینے کے لیے سارے کچے خربوزے کاٹنے پڑیں گے، اور اس سے دوسرے شریک کا نقصان ہوگا، اس لئے بیع درست نہیں۔ اور اگر خربوزے پک گئے ہوں، تو مشتری کے مطالبۂ تقسیم سے بھی شریک کا کوئی نقصان نہیں، اس لئے بیع درست ہوگی۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے فتاوی ابن نجیم کی عبارت ذکر کی ہے کہ مبطخہ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ شریکین میں سے ایک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر مبطخہ (خربوز کی فصل) سے اپنا حصہ بیچ دیا، تو کیا یہ بیع درست ہوگی یا نہیں؟ اس کا جواب دیا گیا کہ نہیں، اس لئے کہ خربوزوں کو پکنے سے پہلے کاٹنے میں دوسرے کا نقصان ہے۔

فتاوی ابن نجیم میں عدمِ صحت بیع کی وجہ فقط یہ ذکر کی گئی ہے کہ بیع کے نتیجہ میں مشتری کی طرف سے قطع کا مطالبہ ہوگا اور اس سے شریکِ آخر کو ضرر ہوگا، مگر اس میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اگر ایک شریک نے شریکِ آخر کی اجازت سے مشتری کو اپنا حصہ بیچا ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ کیوں کہ شریک آخر کی اجازت سے بیع کی ہو تو شریک کی رضامندی کی وجہ سے ضرر کی علت ختم ہو جائے گی۔ اس مسئلہ کی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے جامع الفصولین کے حوالہ سے تفصیلی مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ

اگر شریکین میں سے ایک نے اپنا حصہ دوسرے کی رضامندی سے بیچا ہو اور اس صورت میں دوسرے شریک کو ضرر پہنچتا ہو تو یہ بیع بھی جائز نہیں ہے اور بیعِ فاسد شمار ہوگی اور بیع کی اجازت کے بعد بھی شریک کو یہ اختیار ہے کہ مشتری کے کہنے پر خربوزے کاٹنے پر راضی نہ ہو، اس لیے کہ اس بیع میں اس کا نقصان ہے، اور نقصان اٹھانے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا، اور چونکہ یہ بیع فاسد ہے اس لیے اگر اس صورت میں مبیع پر مشتری کا قبضہ ہو گیا ہو تو بیع فاسد کے حکم کے مطابق بیع فسخ کرنے سے پہلے بائع کا حصہ مشتری کا شمار ہوگا۔

اور کتاب البیوع میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ صاحبِ ضرر کو فسخ کرنے کا اختیار ہونے کے باوجود اگر وہ ضرر کو برداشت کرتے ہوئے اس حصے کو الگ کر کے مشتری کو سپرد کر دے تو بیع صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ بیع الجذع فی السقف والے مسائل میں بحر، نہر وغیرہ میں مذکور ہے۔

فلو قطع البائع الذراع أو قلع الجذع قبل فسخ المشتری عاد صحيحا لزوال المفسد (البحر الرائق ۶/۱۲۴)

مطلب مهم في بيع الحصة الشائعة من البناء أو الغراس

(قوله: وفيها بعد ورقتين أن المبطخة كذلك) ونصه: سئل في مبطخة بين شريكين باع أحدهما حصته لأجنبي بثمن معلوم بدون رضا شريكه هل يجوز البيع أم لا؟ أجاب لا يجوز البيع اهـ والمراد بالمبطخة: البطيخ المزروع لا أرض البطيخ إذ بيعه مع الأرض جائز، والمراد أيضا ما إذا باعه قبل النضج لأن فيه ضررا على الشريك بالقطع.

قال في جامع الفصولين: باع نصيبه من المبطخة برضا شريكه، فلو ضره القطع لم يجز البيع ونصيب البائع المشتري ما لم يفسخ البيع ولشريكه

أن لا يرضى بعد الإجازة إذ في قلعه ضرر والإنسان لا يجبر على تحمل الضرر اهـ، ومفاده أن البيع فاسد قبل الفسخ لقوله: ونصيب البائع للمشتري إلخ يعني إذا قبض المبيع.. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۶۴)

مطلب شركة العقد

شرکت عقد کی تعریف

درمع التنویر میں شرکت کی دوسری قسم شرکتِ عقد کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شرکتِ عقد وہ شرکت ہے جو عقد کے سبب واقع ہو، اور وکالت کے قابل ہو۔ شرکتِ عقد کا رکن ایجاب وقبول ہے، گرچہ ایجاب وقبول معنیً ہو، مثلا ایک شخص دوسرے شخص کو ایک ہزار دے کر یوں کہے کہ آپ بھی ایک ہزار نکالو اور خرید و فروخت کرو، جو نفع ہو وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگا، سامنے والے شخص نے اس ہزار کو لے لیا تو یہ معنیً قبول شمار ہوگا۔

شرکتِ عقد کی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ وکالت کے قابل ہو، لہٰذا مباح چیزوں (عوامی املاک) میں یہ شرکت درست نہیں ہوگی، جیسے ایندھن کی لکڑیاں اکٹھا کرنا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عقد میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو شرکت کو ختم کرنے والی ہو، مثلاً کسی ایک شریک کے لئے معین نفع کی شرط لگانا، اس لیے کہ بسا اوقات معین مقدار کے بقدر ہی نفع ہوتا ہے۔

شرکتِ عقد کا حکم یہ ہے کہ نفع شریکین کے درمیان مشترک ہو۔

شرکتِ عقد کی چار قسمیں ہیں:

(۱) شرکت مفاوضہ۔

(۲) شرکت عنان۔

(۳) شرکت تقبل۔

(۴) شرکت وجوہ۔

شرکت عقد کی اصطلاح اور تعریف کے متعلق چند باتیں علامہ شامیؒ نے مطلب کے تحت بیان فرمائی ہے۔

(۱) شرکتِ عقد میں اضافت الی السبب ہے یعنی اس شرکت کا سبب عقد شرکت ہے، اور اضافت کی اقسام میں اضافت الی السبب قوی ترین اضافت سمجھی جاتی ہے۔

(۲) سابق میں یہ گذرا ہے کہ فتح القدیر میں ابن ہمامؒ نے اس (شرکت عقد) کو اضافتِ بیانیہ قرار دیا ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب درعلامہ حصکفیؒ نے قابلة للوكالة کی جو قید بیان فرمائی ہے، اس کو صاحب تنویرؒ نے آگے شرکتِ عقد کی شرط کے طور پر متن میں بیان کیا ہی ہے پس جب علامہ تمرتاشیؒ نے متن میں اس کو ذکر فرمایا ہے تو شرح (الدرالمختار) میں علامہ حصکفیؒ کا اس قید کو ذکر کرنا بے فائدہ ہے۔

وشركه عقد أي واقعة بسبب العقد قابلة للوكالة. (وركنها) أي ماهيتها (الإيجاب والقبول) ولو معنى؛ كما لو دفع له ألفا وقال أخرج مثلها واشتر والربح بيننا. (وشرطها) أي شركة العقد (كون المعقود عليه قابلا للوكالة) (درمع التنوير)

مطلب شركة العقد

(قوله: أي واقعة بسبب العقد) أشار به إلى أن الإضافة من الإضافة إلى السبب وهي أقوى الإضافات، وقد سلف عن الكمال أن الإضافة للبيان ط (قوله: قابلة للوكالة) يغني عنه قول المصنف بعد وشرطها كون المعقود عليه قابلا للوكالة. ط (قوله: الإيجاب والقبول) كأن يقول أحدهما: شاركتك

في كذا ويقبل الآخر، ولفظ كذا كناية عن الشيء أعم من أن يكون خاصا كالبز والبقل، أو عاما كما إذا شاركه في عموم التجارات بحر (قوله: ولو معنى) يرجع إلى كل من الإيجاب والقبول ط (قوله: كما لو دفع له ألفا) أي وقبل الآخر وأخذها وفعل انعقدت الشركة بحر، وقوله: وأخذها عطف تفسير؛ لأن المراد القبول معنى وهو بنفس الأخذ. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۷۵)

مطلب: اشتراط الربح متفاوتا صحيح بخلاف اشتراط الخسران

شرکت میں نفع کا تناسب الگ درست ہے، نقصان میں درست نہیں۔

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے بطور تنبیہ دو باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) عقد شرکت کا قرار لکھنے کا طریقہ۔

(۲) عقد شرکت میں نقصان کی تقسیم کا حکم۔

عقدِ شرکت کی تحریر کا طریقہ امام محمدؒ کے حوالہ سے یہ نقل فرمایا ہے:

''فلاں اور فلاں نے فلاں چیز پر اللہ تعالی سے ڈرتے ہوئے، امانت کی ادائیگی کے وعدے کے ساتھ شرکت کا عقد کیا ہے۔''

پھر ہر شریک کی رأس المال کی مقدار کو بیان کر کے آگے لکھیں گے کہ ''یہ سارا مال ان دونوں کے اپنے اپنے قبضہ میں ہیں۔ وہ دونوں اس میں ہر طرح کا تصرف کر سکتے ہیں۔ یعنی ہر ایک اس مال سے اکٹھا اور متفرق طور پر خرید وفروخت کر سکتا ہے، اپنی صوابدید کے مطابق کام میں لا سکتا ہے اور نقد وادھار بیع کر سکتا ہے۔''

یہ ملکیت اور تصرف کا مطلق حق شریکین کو محض شرکت کا عقد کرنے سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، لیکن بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ جب تک اس کی صراحت نہ ہو، شریکین اس کے مالک نہیں بنیں گے۔

پھر آگے لکھا جائے گا کہ ''اس عقد میں جو کچھ نفع حاصل ہوگا، وہ شریکین کے

رأس المال کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ اور جو کچھ نقصان اور کھوٹ ہوگی اس کی ذمہ داری بھی شریکین اپنے رأس المال کے مطابق اٹھائیں گے۔''

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رأس المال کے تناسب کے خلاف کھوٹ کی ذمہ داری کی شرط لگانا درست نہیں ہے، یعنی جس شریک کا جتنا فیصد مال ہوگا، وہ نقصان میں سے اتنے ہی فیصد کا ذمہ دار ہوگا، اس سے زیادہ یا کم کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے۔ ہاں، ہمارے نزدیک رأس المال کی مقدار کے خلاف تفاوت کی شرط نفع کی تقسیم کے لیے لگائی ہو، تو درست ہے۔ لہٰذا اگر ایسے تفاوت کی شرط (نفع میں) لگائی ہو، تو اسے بھی لکھ لے، نیز عقد جس دن واقع ہوا ہو، اس کی تاریخ بھی لکھ لے، تاکہ عقد سے پہلے خریدی ہوئی چیز میں دوسرا شریک اپنے حق کا دعویٰ نہ کر سکے۔

مطلب: اشتراط الربح متفاوتا صحيح، بخلاف اشتراط الخسران

[تنبيه] وذكر محمد كيفية كتابتهم فقال: هذا ما اشترك عليه فلان وفلان اشتركا على تقوى الله تعالى وأداء الأمانة ثم يبين قدر رأس مال كل منهما ويقول ذلك كله في أيهما يشتريان به ويبيعان جميعا وشتى ويعمل كل منهما برأيه ويبيع بالنقد والنسيئة، وهذا وإن ملكه كل بمطلق عقد الشركة إلا أن بعض العلماء يقول لا يملكه إلا بالتصريح به ثم يقول: فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رءوس أموالهما، وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك، ولا خلاف أن اشتراط الوضيعة بخلاف قدر رأس المال باطل واشتراط الربح متفاوتا عندنا صحيح فيما سيذكر، فإن اشترطا التفاوت فيه كتباه كذلك، ويكتب التاريخ كي لا يدعي أحدهما لنفسه حقا فيما اشتراه الآخر قبل التاريخ. فتح. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۷۷)

مطلب في شركة المفاوضه

شرکت مفاوضہ کی تعریف

درمع التنویر میں شرکت مفاوضہ کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ مفاوضہ تفویض سے

ماخوذ ہے، یعنی ہر چیز میں مساوات و برابری ہو۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں جو درج ذیل ہے:

(۱) مفاوضہ **فاض الماء** کے مصدر **الفوض** سے ہے، **فاض الماء** اس وقت بولا جاتا ہے، جب پانی کثرت سے بہہ پڑے یعنی جب پانی عام ہو جائے، صاحب ہدایہؒ نے اسی معنی کو مدنظر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ شرکت (مفاوضہ) تجارت کی تمام صورتوں میں عام ہے۔(**فاض الماء** کا مصدر اصل میں **الفیض** ہے)۔

(۲) قاموس میں مفاوضہ کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز میں اشتراک اور برابری ہو؛ لیکن اصطلاح میں شرکت مفاوضہ خاص ہے، اصطلاحی مفاوضہ میں یہ تعریف لازم نہیں ہے، اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں شریکین کے لئے عقار اور عروض میں برابری لازم نہیں ہے، لہٰذا ایک شریک کی عقار یا عروض میں دوسرے پر زیادتی مضر نہیں ہے۔

تتمہ:

شرکت مفاوضہ: شرکت مفاوضہ یہ ہے کہ دو آدمی اس طرح شریک ہوں کہ دونوں کا سرمایہ بھی مساوی ہو اور دونوں کو مساوی درجہ میں تصرف کا حق حاصل ہو اور تجارتی واجبات، جو ان میں سے ایک کے متعلق ہوں، دوسرا بھی ان کا ذمہ دار ہو، گویا شرکت کی اس صورت میں ایک شریک کو جو حقوق حاصل ہیں، دوسرا اس میں وکیل ہوتا ہے اور ایک پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، دوسرا ان میں کفیل ہوتا ہے۔ (قاموس الفقہ: ۱۸۶/۴)

شرکت مفاوضہ کے احکام

شرکت مفاوضہ کی بناء پر ایک فریق جو کچھ تجارتی سامان خریدے، اس کا تعلق دوسرے شریک سے بھی ہوگا۔ اور خرید وفروخت سے متعلق تمام احکام جیسے، خیار عیب، خیار رؤیت، خیار شرط وغیرہ میں ایک کا عمل دوسرے کی جانب سے بھی تصور کیا جائے گا؛ البتہ اپنے اہل خانہ کے کپڑے وغیرہ ضروریات اگر ایک شریک نے خریدی تو از راہِ استحسان وہ مشترک نہیں ہوگا۔ ایک شریک کے ذمہ تجارت، قرض، غصب، سامان کا اتلاف اور کفالت وغیرہ کی بناء پر کوئی چیز واجب ہوتو اس کا مطالبہ دوسرے سے بھی متعلق ہوگا، اگر دونوں میں سے کوئی مزدوری کرے اور اس کو اپنے عمل پر اجرت حاصل ہوتو وہ اجرت بھی دونوں کے درمیان مشترک سمجھی جائے گی، شرکاء میں سے ہر ایک کو سامان کے رہن رکھنے یا خود اپنے پاس دوسرے کا سامان بطور رہن لینے کی گنجائش ہوگی۔ اگر ایک شریک کو کسی نے ایسی چیز ہبہ کی یا صدقہ کی یا اسے میراث میں ہاتھ آئی جو زر کے قبیل سے ہے تو شرکت مفاوضہ ختم ہوجائے گی اور اصول یہ ہے کہ جہاں بھی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے شرکتِ مفاوضہ درست نہ ہو، لیکن شرکتِ عنان کے صحیح ہونے میں کوئی مانع نہ ہوتو وہ شرکتِ عنان میں تبدیل ہوجائے گی۔ (قاموس الفقہ: ۴/ ۱۹۰)

علامہ شامیؒ نے (۱۳/ ۲۸۳) پر آگے شرکت مفاوضہ کا صیغہ اس طرح نقل فرمایا ہے:

عقد مفاوضہ کے وقت ایک عاقد دوسرے کو یوں کہے گا (ایجاب کریگا) کہ میں نے اپنی اس مملوکہ نقدی میں، اور آپ کی مملوکہ مقدار میں آپ کے ساتھ تفویض عام کے طریقے پر شرکت کی، لہٰذا ہم میں سے ہر ایک تجارت، نقد اور ادھار میں

دوسرے کے لئے وکیل ہوگا۔ اور بیع سے متعلقہ کسی بھی امر میں ایک شریک پر جو چیز لازم ہوگی، دوسرا بھی اس کا ضامن ہوگا۔

مفاوضة) من التفويض، بمعنى المساواة في كل شيء (درمع التنوير)
مطلب في شركة المفاوضة (قوله: من التفويض) أو من الفوض الذي منه فاض الماء: إذا عم فتح، ولذا قال في الهداية؛ لأنها شركة عامة في جميع التجارات. وفي القاموس: المفاوضة الاشتراك في كل شيء والمساواة اهـ لكنها في الاصطلاح أخص؛ لأنه لا يلزم فيها مساواتهما في العقار والعروض كما أفاده ط (رد المحتار: ۲۷۸/۱۳)

مطلب فيما يقع كثيراً في الفلاحين ونحوهم مما صورته شركة المفاوضة

کسانوں وغیرہ میں ہونے والے بظاہر شرکتِ مفاوضہ جیسے معاملے کا حکم

اس مقام پر درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکتِ مفاوضہ کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین لفظِ مفاوضہ سے عقد کریں یا شرکت مفاوضہ کے مقتضایات یعنی تجارت، بیع وشراء، نفع ونقصان وغیرہ میں مساواۃ کا ذکر کریں، پس اگر لفظ مفاوضہ بھی نہ ہو اور مقتضیات کو بھی ذکر نہ کیا ہو تو شرکت مفاوضہ نہ ہوگی۔

پھر مطلب کے عنوان کے تحت علامہ شامیؒ نے کاشت کار خاندانوں میں رائج اجتماعی ملکیت اور زراعت وتجارت کی ایک خاص شکل کو ذکر فرمائی ہے، جو بظاہر شرکتِ مفاوضہ نظر آتی ہے، مگر وہ حقیقۃً شرکتِ مفاوضہ نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

کسانوں وغیرہ میں بکثرت یہ پیش آتا ہے کہ ان کے خاندان میں کوئی فوت ہوجائے تو اس کے ترکہ پر اس کی اولاد تقسیم کے بغیر قابض ہوجاتی ہے اور وہ اس میں

کھیتی، زراعت، بیع وشراء اور قرض کی لین دین وغیرہ کے معاملات انجام دیتے رہتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خاندان کا بڑا آدمی ان امور کا متولی ہوتا ہے اور دوسرے لوگ اس کے پاس اس کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں، یہ سب امور علی وجہ الاطلاق والتفویض انجام پاتے ہیں، نہ تو اس میں مفاوضہ کے لفظ کی تصریح ہوتی ہے، نہ ہی اس کے مقتضیات کی صراحت ہوتی ہے۔

اس شرکت کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرکتِ مفاوضہ نہیں ہے، اس لئے کہ شرکتِ مفاوضہ کے تحقق کے لئے لفظ مفاوضہ یا اس کے مقتضیات کی صراحت شرط ہے، جو یہاں مفقود ہے، نیز اس میں اکثر مال یا تمام مال عروض واشیاء کی شکل میں ہوتا ہے، جو شرکتِ عقد کے قابل نہیں ہوتا، یعنی اس میں شرکتِ عقد درست نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کو شرکتِ مفاوضہ قرار دینا درست نہیں ہے، اور جنہوں نے ہمارے زمانہ میں اس صورت کے شرکتِ مفاوضہ ہونے کا فتوی بغیر کسی تحقیق کے دیا ہے وہ درست نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ شرکتِ ملک ہے، پس اس صورت میں جبکہ ان کی سعی اور کوشش ایک ہے یعنی سب مل کر کام کرتے ہیں، کسی کا اپنا الگ سے کوئی اور عمل وتجارت نہیں ہے اور ہر ایک کا اپنے عمل سے حاصل کردہ مال ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ نہیں ہے، تو ان کا جمع کردہ مال ان کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہوگا، اگرچہ وہ عمل اور رائے میں کثرت اور درستگی کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ اس صورت میں اگر کسی نے کوئی چیز اپنے لئے خریدی ہو تو وہ اسی کے لئے ہوگی، اور اس چیز کی قیمت اگر اس نے مشترک مال سے اداء کی ہو تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا، اور ان میں سے کسی نے قرض لیا ہو، تو قرض کا مطالبہ دائن صرف مدیون

سے ہی کرے گا، دوسروں سے نہیں کر سکتا۔

علامہ شامیؒ نے اسی قبیل سے ایک مسئلہ فتاوی خیریہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ چند سگے بھائی جن کا خاندان ساتھ رہتا ہو، ان کی کمائی بھی مشترک ہو اور ان تمام نے سارے تصرفات کسی ایک بھائی کو سپرد کئے ہوئے ہو، ان میں سے کوئی ایک اپنے لئے باغ کی خریداری کا دعوی کرے تو کیا حکم ہے؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ اگر اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ یہ شرکتِ مفاوضہ کا معاملہ ہے تو اس بینہ کو قبول کر لیا جائے گا۔ اگر چہ اس نے خرید وفروخت کے دستاویز میں یہ لکھا ہو کہ یہ اس نے اپنے لئے خریدا ہے۔

فتاوی خیریہ میں یہ سوال و جواب قدرے تفصیل سے ہے کہ چند بھائی ایک خاندان اور ایک مشترک تجارت میں شریک تھے، پھر ایک بھائی اولاد چھوڑ کر مر گیا، اس کے بعد ایک بھائی نے دعوی کیا کہ فلان باغ میرا ذاتی ہے، مشترک نہیں اور خریداری کے دستاویز پیش کئے، جن میں اپنے لئے خریدنے کی تصریح بھی تھی اور عدمِ مفاوضہ کی بات بھی کہی، دوسرے حیات بھائیوں نے بھی تصدیق کی، مگر مرنے والے بھائی کے ایک لڑکے نے یہ تسلیم نہیں کیا اور شرکتِ مفاوضہ کی بات کہتے ہوئے اپنے (باپ کے) حصے کا مطالبہ کیا، بات قاضی صاحب کے پاس گئی تو بھائی نے مفاوضہ کا انکار کیا، مفاوضہ کے مدعی کے پاس بینہ نہ تھے تو قاضی صاحب نے بھائی سے قسم لے کر اس کے حق میں عدمِ مفاوضہ اور باغ کی ذاتی ملکیت کا فیصلہ کر دیا، اس کے کچھ وقت کے بعد مرحوم بھائی کے بیٹے کو گواہ میسر آ گئے اور عادل گواہوں کی شہادت سے یہ ثابت کیا کہ ان کے درمیان شرکت مفاوضہ کی بنیاد پر تھی تو علامہ خیر الدین رملیؒ نے جواب دیا کہ اگر بینہ سے مفاوضہ ہونا ثابت ہو جائے تو مفاوضہ کا ہی

فیصلہ کیا جائے گا اور ذاتی ملکیت کی بات درست نہ ہوگی، گرچہ دستاویز میں لکھا ہوا ہو؛ کیوں کہ مفاوضہ کے شرکاء کے لئے ایسی چیزیں ذاتی ملک کے لئے خریدنے کی اجازت نہیں ہوتی، اس لئے مشترک ہی ہوگی۔ (خیریہ:۱/ ۹۰، ۹۱)

اس فتوے سے معلوم ہوا کہ بظاہر مفاوضہ جیسی معلوم ہونے والی شرکت میں جبکہ مفاوضہ ثابت نہ ہو (صیغہ سے یا مقتضیات کے ذکر سے) تب تک مفاوضہ نہ ہوگی، اور ہر ایک کو ذاتی املاک خریدنے کی اجازت ہوگی اور اگر مفاوضہ ثابت ہو جائے تو ذاتی املاک کی اجازت نہ ہوگی، گرچہ خریدنے کے دستاویز میں ذاتی ملک ہونے کی صراحت کی ہو۔

(ولا تصح إلا بلفظ المفاوضة) وإن لم يعرفا معناها سراج (أو بيان) جميع (مقتضياتها) إن لم يذكرا لفظها إذ العبرة للمعنى لا للمبنى (در مع التنوير)

مطلب فيما يقع كثيرا في الفلاحين ونحوهم مما صورته شركة مفاوضة

[تنبيه] يقع كثيرا في الفلاحين ونحوهم أن أحدهم يموت فتقوم أولاده على تركته بلا قسمة ويعملون فيها من حرث وزراعة وبيع وشراء واستدانة ونحو ذلك، وتارة يكون كبيرهم هو الذي يتولى مهماتهم ويعملون عنده بأمره وكل ذلك على وجه الإطلاق والتفويض، لكن بلا تصريح بلفظ المفاوضة ولا بيان جميع مقتضياتها مع كون التركة أغلبها أو كلها عروض لا تصح فيها شركة العقد، ولا شك أن هذه ليست شركة مفاوضة، خلافا لما أفتى به في زماننا من لا خبرة له بل هي شركة ملك كما حررته في تنقيح الحامدية. ثم رأيت التصريح به بعينه في فتاوى الحانوتي، فإذا كان سعيهم واحدا ولم يتميز ما حصله كل واحد منهم بعمله يكون ما جمعوه مشتركا بينهم بالسوية وإن اختلفوا في العمل والرأي كثرة وصوابا كما أفتى به في الخيرية، وما اشتراه أحدهم لنفسه يكون له ويضمن حصة شركائه من ثمنه إذا دفعه

من المال المشترك، وكل ما استدانه أحدهم يطالب به وحده.

وقد سئل في الخيرية من كتاب الدعوى عن إخوة أشقاء عائلتهم وكسبهم واحد وكل مفوض لأخيه جميع التصرفات ادعى أحدهم أنه اشترى بستانا لنفسه. فأجاب: إذا قامت البينة على أنه من شركة المفاوضة تقبل وإن كتب في صك التبايع أنه اشترى لنفسه. اهـ. ملخصا ويأتي تمام الكلام في أول الفصل الآتي. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۸۳)

مطلب: لا تصح الشركة بمال غائب

غائب مال پر شرکت درست نہیں۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مالِ غائب یا دَین پر شرکت درست نہیں ہوتی۔ چاہے شرکت مفاوضہ ہو یا شرکت عنان۔

عبارت بالا میں مذکور شرکت کے ایک قاعدے کی وضاحت کرنا اس مطلب میں مقصود ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شرکت کے تحقق کے لئے مال کا موجود ہونا ضروری ہے، اگر مال موجود نہ ہوگا تو شرکت فاسد ہوگی۔ البتہ مال کا موجود ہونا کب ضروری ہے؟ عقدِ شرکت کے وقت؟ یا عقدِ شرکت کے بعد شرکت کے تقاضہ سے شریکین میں سے کسی ایک کے خرید وفروخت کے وقت؟ اس سلسلہ میں دونوں طرح کے اقوال ہیں، علامہ شامیؒ اولاً دوسرے قول کے مطابق فرماتے ہیں کہ مال کا موجود ہونا عقدِ شراء کے وقت ضروری ہے، نہ کہ عقدِ شرکت کے وقت، یعنی سرمایہ شرکت کا معاملہ کرتے وقت موجود نہ ہو، لیکن معاملہ طے ہو جانے کے بعد تجارت شروع کرنے سے پہلے سرمایہ حاضر کر دیا جائے تو یہ کافی ہے، پس اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار دے کر کہا کہ آپ بھی ایک ہزار نکالو اور اس سے تجارت کرو، نفع ہمارے درمیان مشترک ہوگا۔ اس معاملہ کے وقت شریک آخر نے ایک

ہزار حاضر نہیں کئے، بلکہ شراء کے وقت اپنے ہزار بھی شامل کر لئے اور اس کے گواہ بنا لئے تو اب خریداری شرکت کی ہوگی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں بحر میں یہ مسئلہ بزازیہ کے حوالہ سے منقول ہے اور فتح القدیر میں بھی اسی طرح ہے۔

اور بحر ہی میں دوسرا قول قنیہ کے حوالہ سے مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد شرکت کے وقت ہی مال کا حاضر ہونا ضروری ہے، اگر احضارِ مال کے بغیر دونوں عقد شرکت کر کے الگ ہو گئے تو شرکت فاسد ہوگی اور پھر جب دونوں کا مال حاضر و جمع ہو جائے، تو اس وقت شرکت منعقد سمجھی جائے گی، یعنی وجہِ فساد ختم ہونے کی وجہ سے عقد صحیح ہو جائے گا۔ چنانچہ صاحب بحر نے قنیہ سے نقل کیا ہے کہ دو شخصوں نے دنانیر سے شرکتِ عنان کا عقد کیا اور دونوں میں سے کسی ایک نے اپنا رأس المال حاضر و جمع نہیں کیا، تو شرکت صحیح نہ ہوگی۔ ہاں، اگر مجلس سے جدائیگی کے بعد مال دے دیا تا کہ شریک آخر اس کے ذریعہ خریداری کر سکے، تو سرمایہ دے دینے کی وجہ سے شرکت منعقد ہو جائے گی۔ (البحر الرائق: ۲۸۹/۵)

(ولا تصح بمال غائب أو دين مفاوضة كانت أو عنانا) لتعذر المضي على موجب الشركة.

مطلب الشركة بمال غائب

(قوله ولا تصح بمال غائب) بل لا بد من كونه حاضرا والمراد حضوره عند عقد الشراء لا عند عقد الشركة، فإنه لو لم يوجد عند عقدها يجوز ألا ترى أنه لو دفع إلى رجل ألفا وقال أخرج مثلها واشتر بها والحاصل بيننا أنصافا ولم يكن المال حاضرا وقت الشركة فبرهن المأمور على أنه فعل ذلك وأحضر المال وقت الشراء جاز بحر عن البزازية ومثله في الفتح وغيره، لكن نقل في البحر أيضا عن القنية ما يفيد فسادها بالافتراق بلا دفع ثم انعقادها وقت حضور المال. (رد المحتار: ۲۹۴/۱۳)

مطلب في شركة العنان

شرکتِ عنان کی تعریف

در مع التنویر میں ہے کہ عنان بفتح العین اور بکسر العین دونوں طرح منقول ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ عنان عنَّ کذا سے ماخوذ ہے، جو عَرَضَ (پیش ہونے، ظاہر ہونے) کے معنی میں ہے، یعنی شرکت کا ارادہ رکھنے والے کو یہ ظاہر ہوا کہ وہ اپنے مال میں سے بعض میں کسی کو شریک کرے۔

شرکتِ عنان یہ ہے کہ دو شخص اپنے اپنے کچھ مال کے ساتھ اس بنیاد پر شریک ہوں کہ دونوں اس مال سے تجارت کرے اور نفع دونوں کے درمیان مشترک ہو، اور یہ بالاجماع جائز ہے۔

وهي أن يشترك اثنان في مال لهما على أن يتجرا فيه والربح بينهما، وهي جائزة بالإجماع كما ذكر ابن المنذر۔ (الفقه الاسلامي وأدلته: ۵۹۱/۴)

شرکت عنان کے احکام

شرکت کی تمام صورتوں میں سب سے زیادہ قابل عمل اور مروج طریقہ شرکت عنان کا ہے، اور اسی میں مختلف پہلوؤں سے آسانیاں ہے، جن کی وجہ سے یہ زیادہ قابل عمل ہے، اس میں نہ یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک کا سرمایہ برابر ہو، اور نہ یہ ضروری ہے کہ نفع برابر ہو، البتہ اگر دونوں کا سرمایہ برابر ہو اور ایک کے لئے زیادہ نفع مشروط ہو تو ضروری ہے کہ اس زیادہ نفع پانے والے کا عمل بھی کاروبار میں شریک ہو۔

شرکت عنان میں کفالت کی اہلیت ضروری نہیں، یعنی ایک شریک اپنے ساتھی کے ذمہ پر موجود قرض کا کفیل نہ ہوگا۔ صرف وکالت کی اہلیت کافی ہے، اسی لئے

نابالغ اور ایسے کم عقل جو خرید وفروخت کا مفہوم سمجھتے ہوں، وہ اس میں شریک بن سکتے ہیں، شرکت عنان کسی مخصوص چیز کی تجارت میں بھی ہوسکتی ہے اور بلا تخصیص ہر طرح کی تجارت میں بھی، مخصوص مدت کی تعیین کے ساتھ بھی اور بلا تعیین مدت بھی، اگر وقت کی تعیین کر دی، مثلاً یوں کہا کہ میں آج جو کچھ خریدوں وہ دونوں کی جانب سے ہوگا، تو ایسا ہی ہوگا، اگر کل ہو کر خرید کیا تو تنہا خریدار کا ہوگا۔

شرکت عنان مسلم اور غیر مسلم کے درمیان بھی ہوسکتی ہے، شرکاء کے مال کو خلط کرنا ضروری نہیں۔

شرکت عنان میں مال کے ساتھ عمل کی بھی شرکت ہوسکتی ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں شرکاء کی جانب سے عمل پایا جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شریک کی طرف سے عمل ہو۔ (قاموس الفقہ: ۱۹۱/۴)

مطلب في شركة العنان

(قوله: وإما عنان) مأخوذ من عن كذا: عرض أي ظهر له أن يشاركه في البعض من ماله، وتمامه في النهر (قوله: من أهل التوكيل) أي توكيل غيره، فتصح من الصبي المأذون بالتجارة وفي حكمه المعتوه (رد المحتار: ۲۹۵/۱۳)

مطلب في توقيت الشركة روايتان

شرکت کی توقیت کا حکم

درمع التنویر میں یہ مذکور ہے کہ شرکت عنان اہلِ توکیل کی طرف سے درست ہے، اگرچہ وہ کفالت کا اہل نہ ہو، کیوں کہ یہ شرکت کفالت کا تقاضہ نہیں کرتی؛ بلکہ وکالت کا تقاضہ کرتی ہے، اور اسی وجہ سے شرکتِ عنان عام، خاص، مطلق اور مؤقت ہر طرح درست ہوجاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ شرکت کفالت کو متضمن ہوتی تو اس میں تجارت کی تخصیص درست نہ ہوتی، عموم ضروری ہوتا، اور توقیت درست نہ ہوتی اطلاق (مطلق ہونا) ضروری ہوتا۔

پھر شرکتِ عنان کو کسی وقت کے ساتھ موقت کر دیا جائے، تو متعینہ وقت کے گذر جانے کے بعد شرکت برقرار رہے گی یا ختم ہو جائے گی؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔

اس سلسلہ میں پہلی روایت یہ ہے کہ شرکت مؤقت کرنے سے مؤقت ہو جاتی ہے، خانیہ میں جزم ویقین کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ شرکت مؤقت ہو جاتی ہے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ شرکت اور مضاربت کی صحت کے لئے توقیت شرط نہیں ہے، اور اگر دونوں کو کسی وقت کے ساتھ مؤقت کیا جائے، بایں طور کہ جو کچھ تو آج خریدے وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگا، تو یہ توقیت درست ہوگی، لہٰذا اگر آج کے بعد کچھ خریدا تو وہ صرف مشتری کے لئے ہوگا، یہی حکم مضاربت کا ہے؛ اس لئے کہ مضاربت اور شرکت دونوں کا تعلق توکیل سے ہے، اور وکالت ان چیزوں میں سے ہے جو مؤقت ہو جاتی ہے۔

اس سلسلہ میں دوسری روایت یہ ہے کہ شرکت اور مضاربت مؤقت نہیں ہوتی، چنانچہ صاحب درؒ نے کتاب الوکالۃ میں بزازیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ دس دنوں تک کا وکیل دس دنوں میں اور دس دنوں کے بعد بھی وکیل ہوسکتا ہے اور یہی قول اصح ہے اور جب شرکت ومضاربت وکالت پر مشتمل ہے تو ان کا حکم بھی یہی ہوگا۔

صاحب بحرؒ نے کتاب الشرکۃ میں المحیط کے حوالہ دونوں روایتوں کو بلاترجیح نقل کیا ہے، لیکن کتاب الوکالۃ میں پہلی روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

ومن أحكامها صحة تعليقها و إضافتها، فتقبل التقييد بالزمان و المكان، فلو قال بعه غدا لم يجز بيعه اليوم، وكذا العتاق والطلاق۔ ولو قال بعه اليوم فباعه غدا، فيه روايتان، والصحيح أنها لا تبقى بعد اليوم۔
(البحر الرائق: ۷/۲۳۹، کتاب الوکالۃ)

نوٹ: درمع التنویر میں شرکتِ عنان میں تخصیص وتوقیت درست ہونے کا جو حکم ہے، اس کو علامہ شامیؒ نے 'ولذا' کے مشار الیہ پر مرتب فرمایا ہے، اور علامہ شامیؒ نے عدمِ اقتضاء کفالت کو مشار الیہ بتایا ہے اور اس اعتبار سے یہ نتیجہ نکالا کہ عدمِ اقتضاءِ کفالت کی وجہ سے شرکت میں تخصیص وتوقیت درست ہے، شرکت کفالت پر متضمن ہوتی تو عموم واطلاق ضروری ہوتا۔

پھر اپنے اس اخذ کردہ نتیجہ پر علامہ حلبی مداریؒ کے حوالہ سے اعتراض نقل فرمایا ہے، مگر اس کا جواب ذکر نہیں فرمایا ہے۔

حلبی مداریؒ کا اعتراض یہ ہے کہ اگر مذکور قاعدہ درست مان لیا جائے، تو چوں کہ شرکتِ مفاوضہ کفالت پر متضمن ہوتی ہے، اس لئے اس میں تخصیص درست نہ ہونی چاہئے، حالانکہ شرکتِ مفاوضہ میں تخصیص درست ہوتی ہے، جیسا کہ البحر الرائق میں اس کی صراحت ہے۔

اس اعتراض کا علامہ شامیؒ نے کوئی جواب تحریر نہیں فرمایا ہے، مگر علامہ رافعیؒ نے تقریرات میں اس کا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درمختار کی عبارت 'ولذا الخ' کا مشار الیہ عدمِ اقتضاءِ کفالت نہیں ہے، بلکہ اقتضاء وکالت ہے۔ یعنی شرکت عنان وکالت کا تقاضہ کرتی ہے، اس لئے اس میں عموم وخصوص اور توقیت واطلاق دونوں درست ہے۔

گویا علامہ شامیؒ اور علامہ حلبی مداریؒ دونوں سے 'ولذا' کے مشار الیہ کی تعیین

میں تسامح ہوا ہے، اور اسی لئے اعتراض ہوا؛ اگر مشار الیہ کی صحیح تعیین ہوتی تو اعتراض نہ ہوتا۔

(و) لذا (تصح) عاما وخاصا ومطلقا ومؤقتا و (مع التفاضل في المال دون الربح وعكسه، وببعض المال دون بعض، (درمع التنوير)

مطلب في توقيت الشركة روايتان

(قوله: ولذا) أي لكونها لا تقتضي الكفالة، ومقتضاه أنها لو اقتضتها لم تصح خاصة أي في نوع من أنواع التجارة ولا مؤقتة بوقت خاص. قال ح وهذا يقتضي أن المفاوضة لا تكون خاصة مع أنها تكون كما صرح به في البحر اهـ.

ثم إذا وقتها فهل تتوقف بالوقت حتى لا تبقى بعد مضيه؟ فيه روايتان كما في توقيت الوكالة، وتمامه في البحر عن المحيط ولم يذكر ترجيحا، وجزم في الخانية بأنها تتوقت حيث قال: والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة، وإن وقتا لذلك وقتا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صح التوقيت، فما اشتراه بعد اليوم يكون للمشتري خاصة، وكذا لو وقت المضاربة؛ لأنها والشركة توكيل والوكالة مما يتوقف. اهـ. لكن سيذكر الشارح في كتاب الوكالة عن البزازية الوكيل إلى عشرة أيام وكيل في العشرة وبعدها في الأصح تأمل. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۹٦)

مطلب في تحقيق حكم التفاضل في الربح

شرکت کا نفع کم یا زیادہ رکھنا

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکتِ عنان مال میں تفاضل اور نفع میں مساوات کے ساتھ بھی درست ہے اور اس کے برعکس یعنی شریکین کا مال مساوی ہو اور نفع میں تفاضل ہو تو بھی درست ہے، لیکن نفع میں تفاضل اس صورت میں درست ہے جبکہ شریکین نے اکثر ربح کی شرط عامل کے لیے رکھی ہو یا زیادہ کام کرنے والے

کے لیے رکھی ہو۔

اور اگر اکثرِ ربح کی شرط غیر عامل یعنی قاعد کے لئے ہو یا کم عمل کرنے والے کے لیے ہو تو یہ شرط درست نہ ہوگی، كما في البحر عن الزيلعي والكمال۔ یعنی اکثر ربح کی شرط اگر غیرِ عامل کے مقابلے میں عامل کے لیے ہو، یا قلیل العمل کے مقابلے میں کثیر العمل کے لیے ہو تو درست ہے اور اگر اکثر ربح کی شرط قاعد کے لئے یا قلیل العمل کے لیے ہو تو درست نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس دوسری صورت (تفاضل نادرست) کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ عدمِ جواز بھی اس صورت میں ہے جبکہ ابتداءِ شرکت میں فقط ایک شریک پر عمل کی شرط ہو اور غیر عامل کے لیے اکثر ربح کی شرط ہو تو یہ ناجائز ہے۔ اور اگر دونوں پر عمل کی شرط ہو تو پھر ربح کی تقسیم شرط کے مطابق (اکثر واقل) ہوگی، خواہ اکثر ربح والا قلیل العمل ہو یا عمل نہ کرے۔ اور اس کے لئے علامہ شامیؒ نے نہر کی عبارت پیش فرمائی ہے، صاحب نہرؒ فرماتے ہیں کہ:

[الف]: اگر ابتداءِ شرکت میں دونوں شریک پر عمل کرنا ضروری قرار دیا ہو؛ یعنی کسی نے اپنے لیے عمل کی نفی نہ کی ہو تو مال میں مساوات اور نفع میں تفاضل ائمۂ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک درست ہوگا اور اس صورت میں تعیین کے مطابق تفاضل سے نفع تقسیم ہوگا، خواہ باوجود شرط کے ایک ہی شریک نے تبرعاً سارا عمل انجام دیا ہو یعنی کسی ایک نے خود سے عمل کی نفی کی شرط نہ کی ہو اور دونوں کے عمل کی گنجائش ہو پھر خواہ ایک ہی سارا عمل کرتا رہے تو:

- مال مساوی، نفع مساوی۔

- مال مساوی، نفع بقدر عمل۔
- مال مساوی، اکثر ربح عامل کے لئے (خواہ قلیل العمل ہو یا کثیر العمل)
- مال مساوی، اکثر ربح غیر عامل کے لئے، یہ سب صورتیں درست ہوں گی۔

[ب]: اور اگر ایک ہی شریک پر عمل کی شرط ہو یعنی دوسرے کے لیے عدمِ عمل کی شرط ہو تو دو صورتیں جائز ہوں گی اور ایک صورت ناجائز ہوگی۔

(۱) عمل ایک پر لازم اور نفع رأس المال کے بقدر طے کیا جائے تو یہ صورت جائز ہے اور اس صورت میں غیر عامل کا مال عامل کے پاس بطور بضاعت ہوگا اور اس مال کا نفع ونقصان مال کے بقدر مالک کے ذمہ ہوگا۔

(۲) عمل ایک پر لازم اور عامل کے لیے رأس المال سے زیادہ نفع کی شرط ہو یہ بھی جائز ہوگا اور اس صورت میں دافع یعنی غیر عامل کا مال عامل کے پاس بطور مضاربت ہوگا، یعنی عامل اپنے مال کے پورے نفع کا اور غیر عامل کے مال میں عمل کی وجہ سے مضاربت کی بنیاد پر نفع کا حقدار ہوگا، اس طرح وہ اکثر ربح کا حقدار ہوگا۔

(۳) عمل ایک پر لازم ہو اور غیر عامل دافع کے لئے اکثر ربح (مقدار رأس المال سے بھی زیادہ) کی شرط ہو تو زیادتیٔ ربح کی یہ شرط درست نہ ہوگی؛ بلکہ دافع غیر عامل کو رأس المال کے بقدر ہی نفع ملے گا، اور پہلی صورت کی طرح بضاعت کا حکم ہوگا کہ اس کا مال عامل کے پاس بطور بضاعت ہوگا اور دونوں اپنے مال کے بقدر نفع ونقصان کے حقدار ہوں گے۔ هذا حاصل ما في العناية۔ نہر کی عبارت پوری ہوئی

آگے مطلب کے عنوان کے تحت علامہ شامیؒ نے قلت کہہ کر اولاً تفاضلِ ربح کے جواز کی صورتوں کا خلاصہ نقل فرمایا ہے، اس کے بعد زیلعی کی کتاب المضاربت کی

ایک عبارت کی توجیہ ذکر فرمائی ہے جو بظاہر یہاں مذکور حکم کے خلاف اور منافی معلوم ہورہی تھی، اس کے بعد بحر کی کتاب البیوع سے اس کی تائید نقل فرماتے ہیں اور اخیر میں لوگوں کے درمیان رائج شرکت کی چند صورتوں کے حکم کی تخریج فرمائی ہے۔

تفاضل ربح کے جواز کی صورتوں کا خلاصہ:

اگر شریکین نے دونوں پر عمل کی شرط رکھی ہو تو تفاضل جائز ہے، یعنی جب کسی ایک شریک کے لیے تفاضل کی شرط ہو تو وہ درست ہے، اگرچہ بعد میں دوسرا شریک عمل کر کے تبرع کرے۔

اگر شریکین نے فقط کسی ایک کے لیے عمل کی شرط رکھی ہو تو عمل کرنے والے کے لیے رأس المال کے تناسب سے نفع لینا یا اس سے زیادہ نفع لینا بھی درست ہے۔ اس صورت میں اگر زیادہ نفع غیر عامل یا کم عمل کرنے والے کے لیے ہو تو یہ درست نہیں ہے۔

یہ دونوں صورتیں تب ہیں جبکہ شرطِ عمل کی وضاحت ہوگئی ہو، ایک عمل کرے گا یا دونوں، اس کی تصریح ہو تو مذکور تفصیل کے مطابق حکم لاگو ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے زیلعی کے حوالے سے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے جس میں غیر عامل کے لیے رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع کے حصول کا ذکر ہے، زیلعی میں ہے کہ رب المال مضارب کو ضامن بنا کر تجارت و نفع حاصل کرنا چاہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ وہ ایک درہم کے علاوہ سارا مال بطور قرض اس کو سپرد کر دے پھر وہ دونوں شرکتِ عنان کا عقد کریں، اور دائن ایک درہم بطور شرکت دے دے، اب مستقرض اس میں عمل کرے گا اور جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگا یعنی ایک درہم والے کو زیادہ نفع ملے گا اور ہلاکت کی ذمہ داری مستقرض

پر ہوگی؛ کیونکہ رأس المال ایک درہم کے علاوہ پورا اسی کا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پہلے بیان کردہ حکم اور زیلعی کی بیان کردہ صورتِ مسئلہ میں کوئی منافاۃ نہیں ہے، کیوں کہ مذکورہ مثال میں فقط ایک درہم پر عقدِ شرکت ہوا ہے، اور اس عقدِ شرکت میں کسی کے لیے عمل کی شرط نہیں رکھی گئی ہے، یعنی شرطِ عمل کی تصریح ہی نہیں ہے، اس لیے دونوں پر عمل مشروط مانا جائے گا، اور پھر ہم یہ سمجھیں گے مستقرض بطور تبرع عمل کر رہا ہے، لہٰذا ایک درہم والے شریک کے لیے کل نفع میں سے زیادہ یا کم یا نصف لینا بھی جائز ہوگا، خواہ وہ کوئی عمل نہ کرے، اور خواہ ربح کی مقدار رأس المال کے تناسب سے زیادہ ہو۔

اس کے بعد علامہ شامی اپنی ذکر کردہ اس تأویل کی تائید کے طور پر بحر کے حوالے سے ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ بحر کی کتاب البیوع میں ما لا یبطل بالشرط الفاسد کی بحث میں ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں اس شرط پر شرکت کرتا ہوں کہ تو مجھے فلاں چیز ہدیہ دے، تو اس شرطِ فاسد کی وجہ سے شرکت باطل نہیں ہوگی (اور شرط غیر معتبر ہوگی) اور اس کی دلیل بزازیہ کی کتاب الشرکت میں مذکور یہ مسئلہ ہے کہ: اگر شریکین نے زیادہ مال والے پر عمل کی شرط لگائی ہو اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہو تو یہ شرط درست نہیں ہے، البتہ عقد باطل نہیں ہوگا اور نفع اثلاثاً ہوگا، یعنی دو حصے زیادہ مال والے کے لئے اور ایک حصہ دوسرے شریک کے لیے ہوگا۔

پھر صاحب بحر ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں ایک مسئلہ پیش آیا تھا، جس کو سمجھنے میں معاصر فقہاءِ حنفیہ کو غلط فہمی ہوگئی اور انہوں نے اس پیش آمدہ مسئلے کو بھی بزازیہ کے اس مسئلے کی طرح سمجھ لیا، حالانکہ وہ مسئلہ ایسا نہیں تھا، مسئلہ یہ

پیش آیا تھا کہ دو شریکوں کے رأس المال میں تفاضل تھا اور نفع نصف نصف طے کیا تھا اور جس شریک کا مال زیادہ تھا اس نے از راہ تبرع پورا عمل تجارت انجام دیا اور دوسرے نے کوئی عمل نہیں کیا (تو معاصر فقہا نے اس کو بزازیہ کی مذکورہ صورت کی طرح سمجھ کر نصف نصف نفع کو ناجائز کہا) حالانکہ یہ صورت الگ ہے، اس لیے میں نے جواب میں حکم لکھا کہ مذکورہ صورت میں تو نصف نصف نفع کی شرط صحیح ہے؛ کیونکہ زیادہ مال والے پر عمل کی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ تبرع کر رہا ہے اور تبرع شرط کے قبیل سے نہیں ہے، جبکہ بزازیہ کے حوالے سے جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ شرطِ فاسد پر مبنی تھا، کیونکہ اس میں زیادہ مال والے کے لیے عمل کی شرط ہے۔

صاحب بحرؒ اس کے بعد ذخیرہ کے حوالے سے ایک مسئلہ ذکر کرتے ہوئے اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ تبرع شرط کے قبیل سے نہیں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ کوئی شخص گاؤں میں شراءِ صحیح کے طور پر لکڑیاں خریدے اور خریدنے کے بعد فوراً ہی بلاشرط یہ کہے کہ اس کو میرے گھر تک پہنچادو تو اس کی وجہ سے یہ عقد فاسد نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ شرط نہیں ہے بلکہ عقدِ بیع کے ختم ہونے کے بعد ایک نیا کلام ہے جو موجبِ فساد نہیں ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحرؒ کی اس عبارت میں ہماری ذکر کردہ تأویل کی صراحت ہے۔

اخیر میں علامہ شامی چند کثیر الوقوع صورتوں کو ذکر کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دیئے اور اس میں سے نصف (پانچ سو) بطور قرض دئے اور اس شرط پر شرکت کا عقد کیا کہ ربح کے تین حصے کیے جائیں، دو حصے دافع کے لیے اور ایک حصہ مستقرض کے لیے ہوگا، متن میں مذکور و عکسہ سے یہی صورت مراد ہے۔ علامہ شامیؒ نے زیلعی اور الکمال کے

حوالے سے یہ اصول ذکر فرمایا ہے کہ" دافع کے لیے نصف سے زیادہ ربح لینا درست نہیں ہے، ہاں اگر دافع عامل ہو تو پھر اکثر ربح لے سکتا ہے"۔

مستقرض کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مستقرض عمل کر رہا ہو جیسا کہ عرف ہے اور صرف مستقرض پر ہی عمل کی شرط ہو تو اس کے لیے نفع کا نصف یا اس سے زیادہ لینا درست ہوگا، نصف نفع کی صورت میں دافع کا مال مستقرض کے پاس بطورِ بضاعت ہوگا اور نصف سے زیادہ نفع کی صورت میں دافع کا مال مستقرض کے پاس بطور مضاربت ہوگا۔

اور اگر ابتداءِ عقد میں شرط کی کوئی وضاحت ہی نہ ہوئی ہو تو پھر دونوں کے لیے تفاضل درست ہوگا، پھر چاہے بعد میں کوئی ایک بطور تبرع عمل کرے۔ اور اس صورت میں یہ مان لیا جائے گا کہ بتقاضاء شرکت عمل دونوں پر مشروط ہے اور ایک نے تبرعاً سارا عمل کیا ہے، پس تفاضل درست ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک ہزار ہو، دوسرا اس کو دو ہزار دے تا کہ وہ تمام مال میں تجارت کرے (اور اسی پر عمل کی شرط ہو) اور اثلاثاً ربح کی شرط رکھے، یعنی دو حصے دو ہزار والے کے لیے اور ایک حصہ ایک ہزار والے کے لیے ہو تو یہ صورت بھی جائز ہے، بایں طور کہ یہاں نفع کی تقسیم رأس المال کے تناسب سے ہے؛ لیکن اگر تقسیم ربح کے لیے ارباعاً کی شرط لگائی یعنی تین حصے دو ہزار والے کے لیے اور ایک حصہ ایک ہزار والے کے لیے تو یہ درست نہیں ہے؛ کیونکہ غیر عامل کے لیے رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع لینا درست نہیں ہے اور اس صورت میں اس کا مال عامل کے پاس بطور بضاعت ہوگا، لہٰذا نفع-نقصان میں دونوں اپنے مال کے بقدر حقدار ہوں گے۔

اسی مثل کا ایک قول ظہیریہ میں مذکور ہے کہ شریکین رأس المال کی مقدار کے مطابق نفع کی شرط اثلاثًا رکھیں اور عمل کی شرط کسی ایک پر ہو تو یہ درست ہے۔

سابقہ تفصیل سے چند باتیں واضح ہوتی ہیں:

(۱) شرکت میں دونوں شریک پر عمل کی شرط درست ہے۔

(۲) شرکت میں کسی ایک شریک پر بھی عمل کی شرط درست ہے۔

(۳) دونوں شریک پر عمل کی شرط ہو پھر ایک ہی شریک تبرعاً سارا کام انجام دے تو یہ بھی درست ہے۔

(۴) ایک شریک پر عمل کی شرط ہو تو اس عامل کے لئے رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع لینا درست ہے۔

(۵) ایک شریک پر عمل کی شرط ہو تو غیر عامل کے لئے رأس المال کے تناسب سے زیادہ نفع لینا درست نہیں ہے۔

(۶) دونوں پر عمل کی شرط ہو تو تساوی فی المال والربح، تفاضل فی المال والربح، تساوی فی المال وتفاضل فی الربح اور تفاضل فی المال وتساوی فی الربح ہر طرح درست ہے یعنی وہ صورتیں بھی درست ہوں گی جس میں غیر عامل یا قلیل العمل کے لئے نفع زیادہ مشروط ہو۔

(قوله: ومع التفاضل في المال دون الربح) أي بأن يكون لأحدهما ألف وللآخر ألفان مثلا واشترطا التساوي في الربح، وقوله وعكسه: أي بأن يتساوى المالان ويتفاضلا في الربح، لكن هذا مقيد بأن يشترط الأكثر للعامل منهما أو لأكثرهما عملا، أما لو شرطاه للقاعد أو لأقلهما عملا فلا يجوز كما في البحر عن الزيلعي والكمال.

قلت: والظاهر أن هذا محمول على ما إذا كان العمل مشروطا على

أحدهما۔

وفي النهر: اعلم أنهما إذا شرطا العمل عليهما إن تساويا مالا وتفاوتا ربحا جاز عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر والربح بينهما على ما شرطا وإن عمل أحدهما فقط؛ وإن شرطاه على أحدهما، فإن شرطا الربح بينهما بقدر رأس مالهما جاز، ويكون مال الذي لا عمل له بضاعة عند العامل له ربحه وعليه وضيعته، وإن شرطا الربح للعامل أكثر من رأس ماله جاز أيضا على الشرط ويكون مال الدافع عند العامل مضاربة، ولو شرطا الربح للدافع أكثر من رأس ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة لكل واحد منهما ربح ماله والوضيعة بينهما على قدر رأس مالهما أبدا هذا حاصل ما في العناية اهـ ما في النهر.

مطلب فی تحقیق حکم التفاضل فی الربح

قلت: وحاصل ذلك كله أنه إذا تفاضلا في الربح، فإن شرطا العمل عليهما سوية جاز: ولو تبرع أحدهما بالعمل وكذا لو شرطا العمل على أحدهما وكان الربح للعامل بقدر رأس ماله أو أكثر ولو كان الأكثر لغير العامل أو لأقلهما عملا لا يصح وله ربح ماله فقط، وهذا إذا كان العمل مشروطا كما يفيده قوله إذا شرطا العمل عليهما إلخ فلا ينافي ما ذكره الزيلعي في كتاب المضاربة من أنه إذا أراد رب المال أن يجعل المال مضمونا على المضارب أقرضه كله إلا درهما منه وسلمه إليه وعقد شركة العنان ثم يدفع إليه الدرهم ويعمل فيه المستقرض، فإن ربح كان بينهما على ما شرطا، وإن هلك هلك عليه اهـ ورأيت مثله في آخر مبسوط السرخسي.

ووجه عدم المنافاة أن العمل هنا لم يشرط على أحد في عقد الشركة بل تبرع به المستقرض، فيجوز لصاحب الدرهم الواحد أن يأخذ من الربح بقدر ما شرط من نصف أو أكثر أو أقل وإن لم يكن عاملا، ويؤيد هذا التوفيق ما ذكره في البحر قبيل كتاب الكفالة في بحث ما لا يبطل بالشرط الفاسد، حيث قال ما نصه: قوله والشركة بأن قال شاركتك على أن تهديني كذا، ومن

هذا القبيل ما في شركة البزازية لو شرطا العمل على أكثرهما مالا والربح بينهما نصفين لم يجز الشرط والربح بينهما أثلاثا. اهـ.

وقد وقعت حادثة توهم بعض حنفية العصر أنها من هذا القبيل وليس كذلك، هي تفاضلا في المال وشرطا الربح بينهما نصفين ثم تبرع أفضلهما مالا بالعمل: فأجبت بأن الشرط صحيح لعدم اشتراط العمل على أكثرهما مالا والتبرع ليس من قبيل الشرط.

والدليل عليه ما في بيوع الذخيرة: اشترى حطبا في قرية شراء صحيحا وقال موصولا بالشراء من غير شرط في الشراء حمله إلى منزلي لا يفسد العقد؛ لأن هذا ليس بشرط في البيع، بل هو كلام مبتدأ بعد تمام البيع فلا يوجب فساده اهـ هذا كلام صاحب البحر وهو صريح فيما ذكرناه من التوفيق، والله تعالى الموفق.

وبقي ما يقع كثيرا، وهو أن يدفع رجل إلى آخر ألفا يقرضه نصفها ويشاركه على ذلك على أن الربح ثلثاه للدافع وثلثه للمستقرض فهنا تساويا في المال دون الربح وهي صورة العكس.

وصريح ما مر عن الزيلعي والكمال أنه لا يصح للدافع أخذ أكثر من نصف الربح إلا إذا كان هو العامل، فلو كان العامل هو المستقرض كما هو العادة كان له نصف الربح بقدر ماله، لكنه محمول على ما إذا شرط العمل عليه وإن لم يشرط صح التفاضل كما علمت من التوفيق.

ومما يكثر وقوعه أيضا أنه يكون لأحدهما ألف فيدفع له آخر ألفين ليعمل بالكل ويشرطا الربح أثلاثا، وهذا جائز أيضا حيث كان الربح بقدر رأس المال كما مر في عبارة النهر، فلو شرطا الربح أرباعا مع اشتراط العمل لم يصح كما يفيده التقييد بكونه بقدر رأس مالهما، ومثله قول الظهيرية، وإن اشترطا الربح على قدر رأس مالهما أثلاثا والعمل من أحدهما كان جائزا. (رد المحتار: ۱۳/ ۲۹۸-۳۰۰)

مطلب في دعوى الشريك أنه أدى الثمن من ماله

شریک کے اس دعوی کا حکم کہ مالِ شرکت اسکے حصہٗ راس المال سے خریدا ہے

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکتِ عنان میں ایک شریک دوسرے شریک سے اپنے اس حصے کے بارے میں رجوع کرسکتا ہے، جو اس نے خریداری کے وقت اپنے مال سے اداء کیا ہو؛ اس طور پر کہ دونوں کے درمیان واقع شرکتِ عنان کے طے شدہ رأس المال میں اس ادائیگی کا شمار ہوجاتا ہو اور اس سے آگے نہ بڑھے اور اگر اس طور پر خریداری کرے کہ طے شدہ رأس المال سے بڑھ جائے اور شرکت کا مال باقی نہ رہے یعنی اس کے پاس شرکت کا رأس المال نہیں تھا؛ بلکہ شرکت کا مال اعیان اور ساز وسامان کی صورت میں تبدیل ہوگیا تھا پھر بھی اس نے دراہم یا دنانیر کے عوض ادھار خریدلیا تو یہ خریداری صرف مشتری کے لیے ہی ہوگی، شرکت کے لئے نہ ہوگی؛ کیونکہ اگر اس کوشرکت کے لیے قرار دیا جائے تو مشتری مال شرکت پر قرض لینے والا شمار ہوگا اور شرکتِ عنان میں شریک کی اجازت کے بغیر قرض لینے کی اجازت نہیں ہوتی۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے ایک شریک کی خریداری دوسرے پر لازم ہونے، ثمن کے بارے میں رجوع کرنے کا حکم اور شرکاء کے اختلاف کی صورتوں کی وضاحت فرمائی ہے۔

اولاً علامہ شامیؒ نے شرکت شروع ہونے کے بعد ایک شریک کی خریداری کی صورت اور اس کا حکم ذکر فرمایا ہے اور پھر اختلاف کی مختلف صورتوں کی تفصیل اور اس کا حکم بیان فرمایا ہے۔

شریکِ مشتری اپنے ثمن کے سلسلے میں شریکِ آخر سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مشتری شریکِ آخر کی طرف سے اس کے حصے کا وکیل ہوتا ہے، لہٰذا اگر مشتری نے کسی چیز کی خریداری اپنے مال سے کی ہو تو وہ شریک آخر سے رجوع کرے گا، اور اگر اس چیز کے ثمن کی ادائیگی شرکت کے مال سے کی ہو تو وہ رجوع نہیں کرے گا، یعنی مثلاً دونوں نے مال شرکت جمع و مشترک نہیں کیا تھا اور ایک نے شرکت کا مشترک مال خریدا اور اپنے حصے سے ثمن ادا کیا تو شریک آخر کے حصے کے بقدر رجوع کرے گا، اور اگر شرکت کا رأس المال جمع تھا اور رأس المال میں سے اداء کیا تو رجوع کرنے کی ضرورت و اجازت نہیں۔

ایک شریک کی طرف سے ایسی خریداری واضح ہو بایں طور کے خریدا ہوا مشترک مال موجود ہو یا موجود نہ ہو مگر شریک آخر کو اس کی خریداری کا اعتراف ہو، تو اس کا حکم سابقہ تفصیل کے مطابق ہوگا۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو اس کی مختلف صورتوں کا حکم درج ذیل ہے:

(۱) اگر مشتری کا عقدِ شراء صرف اس کے قول سے ہی معلوم ہوتا ہو؛ یعنی خریداری کا کوئی گواہ نہ ہو اور نہ مال نظر آتا ہو، اور شریکِ آخر خریداری کا انکار کرتا ہو تو مشتری پر ضروری ہوگا کہ شراء کے بینہ پیش کرے، کیونکہ مشتری کے اس دعوے کی وجہ سے شریک آخر پر ثمن لازم ہوگا؛ گویا کہ مشتری شریک آخر پر مال کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے اور شریک آخر اس کا انکار کرنے والا ہے، پس اگر اس نے بینہ پیش نہ کیا تو منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔ مافي المنح ونحوہ في الزيلعي"۔

(۲) اگر مشتری نے اپنے مال سے کسی چیز کی خریداری کا دعوی کیا اور شریکِ

آخر نے عقدِ شراء کی تو تصدیق کی؛ لیکن مشتری کے اپنے مال سے خریداری کے دعوے کی تکذیب کی (اور کہتا ہے کہ اس کا ثمن مال شرکت سے اداء ہوا ہے) تو حاشیۂ منح میں علامہ خیر رملیؒ اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر ہے کہ مشتری مدعی علیہ ہوگا اور مع الیمین اس کا قول معتبر ہوگا، جبکہ شریکِ آخر مدعی ہوگا اور اولاً اس سے بینہ مانگے جائیں گے؛ کیونکہ شریکِ آخر جب عقدِ شراء کی تصدیق کرتا ہے تو یہ خریداری کا شرکت کے لئے ہونا ثابت ہوگیا، اب شریکِ آخر کی اسی تصدیق کی وجہ سے اس کے ذمہ نصف ثمن واجب ہوگا، اور شریک آخر کا یہ کہنا کہ مشتری نے شرکت کے مال سے ثمن ادا کیے ہے، یہ گویا اپنے ذمے میں ثابت شدہ ثمن کی ادائیگی کا دعوی ہے، یعنی میرے ذمہ واجب ثمن شرکت کے مشترک مال سے ادا ہو چکا ہے، لہٰذا بغیر بینہ کے اس کا دعوی قبول نہیں ہوگا، اس کی دلیل میں علامہ خیر رملیؒ نے وہی مسئلہ پیش کیا ہے جو نمبر ایک پر منح اور زیلعی کے حوالے سے گذرا کہ اگر ایک شریک کی خریداری کا کوئی ثبوت نہ ہو، فقط اس کا قول یعنی دعوی ہی ہو؛ تو شریکِ مشتری پر ہی بینہ لازم ہوگا؛ کیونکہ وہ دوسرے کے ذمے پر مال کے وجوب کا دعوی کرتا ہے اور شریک آخر انکار کرتا ہے، جبکہ اِس صورت میں شریکِ آخر منکر نہیں ہے؛ بلکہ شریک مشتری کی اُس شراء کا اقرار کرتا ہے جس کی وجہ سے اس پر ثمن لازم ہوا ہے اور اس کے بعد آگے کے مرحلے میں دعوی کرتا ہے کہ اُس کی قیمت مال شرکت سے اداء کی جا چکی ہے، مشتری کے مال سے اداء نہیں ہوئی؛ لہٰذا یہ شریک آخر مدعی ہوا، اس لیے اس پر بینہ لازم ہوگا اور اگر بینہ پیش نہ کر سکا تو اس کو حق ہوگا کہ مشتری سے قسم لے کہ اس نے وہ ثمن مال شرکت سے اداء نہیں کیا ہے بلکہ ذاتی مال سے اداء کیا ہے۔

(۳) مشتری نے اپنے مال سے کسی چیز کی خریداری کا دعوی کر کے شریکِ

آخر سے رجوعِ ثمن کا دعوی کیا اور شریک آخر نے نفسِ شراء کی تصدیق کی لیکن اس بات کا منکر ہے کہ خریداری شرکت کے لئے ہوتو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

(الف) وہ چیز موجود نہ ہوگی، یعنی مشتری خریدنے کے دعوے کے ساتھ ہلاکت وغیرہ کا دعوی بھی کرتا ہوگا تو اس صورت کا حکم ظاہر ہے، جیسا کہ پہلی صورت میں آ گیا کہ مشتری مدعی ہے، اس لیے اس پر بینہ لازم ہوگا اور بینہ نہ ہوتو شریک آخر پر قسم ہوگی۔

(ب) اور اگر چیز موجود ہوتو دو صورتیں ہوں گی:

۱-شریک آخر شراءِ شرکت کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ خریداری مشتری کی اپنے لیے ذاتی ہے، اس لیے رجوعِ ثمن کا حق نہ ہوگا۔ تو اس صورت میں شریکِ آخر مدعی اور مشتری مدعی علیہ ہوگا اور مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

۲-اور اگر شریکِ آخر یہ کہے کہ یہ چیز مشتری نے خریدی ہی نہیں؛ بلکہ پہلے سے مال شرکت میں موجود تھی، اس لیے رجوع ثمن کا حق نہیں، تو اس صورت میں بھی شریکِ آخر مدعی ہوگا اور مشتری مدعی علیہ۔ اور مشتری کی بات مع الیمین معتبر ہوگی، بشرطیکہ وہ چیز مشتری کے قبضہ میں ہو۔ چنانچہ فروع میں یہ مسئلہ آئے گا کہ اگر ذوالید کہے کہ میرے پاس موجود یہ ہزار درہم میں نے قرض لئے ہیں یعنی میرے ذاتی ہیں، اور دوسرا انکار کرے یعنی ہزار کے مال شرکت ہونے کی بات کہے تو ذوالید مدعی علیہ ہوگا، اور فریقِ آخر کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں ذوالید کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔ یعنی مافی الید کے بارے میں ذوالید مدعی علیہ ہوگا اور خارج کی حیثیت مدعیؒ کی ہوگی۔ (آخری دونوں صورتوں میں یہی قاعدہ جاری ہوگا)۔

نوٹ: شامی کی عبارت ثم لا یخفی: أنه في صورة ما إذا كذبه في

الشراء للشركة: إن كان ما اشتراه هالكا فظاهر، وإن كان قائما فهو له کے متعلق تقریرات رافعی میں لکھا ہے کہ فالصواب فی عبارة المحشی الإتیان بضمیر المثنی أو الإتیان بضمیر المفرد المؤنث العائد للشرکۃ، یعنی یہاں فهو لهما یا فهو لها ہونا چاہئے، مگر احقر کی رائے میں یہاں فالقول له ہونا چاہئے۔

(ويرجع على شريكه بحصته منه إن أدى من مال نفسه) أي مع بقاء مال الشركة وإلا فالشراء له خاصة لئلا يصير مستدينا على مال الشركة بلا إذن. بحر. (در مع التنوير)

مطلب في دعوى الشريك أنه أدى الثمن من ماله

(قوله: ويرجع على شريكه بحصته منه) أي بحصة شريكه من الثمن؛ لأن المشتري وكيل عنه في حصته، فيرجع عليه بحسابه إن أدى من مال نفسه، وإن من مال الشركة لم يرجع، وإن كان شراؤه لا يعرف إلا بقوله فعليه الحجة؛ لأنه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر بيمينه كما في المنح ونحوه في الزيلعي.

وبقي ما لو صدقه في الشراء للشركة وكذبه في دعوى الأداء من مال نفسه. قال الخير الرملي في حاشية المنح: والذي يظهر أن القول للمشتري؛ لأنه لما صدقه الآخر في الشراء ثبت الشراء للشركة وبه يثبت نصف الثمن بذمته، ودعواه أنه دفع من مال الشركة دعوى وفائه فلا تقبل بلا بينة، ولذا قالوا: إذا لم يعرف شراؤه إلا بقوله فعليه الحجة؛ لأنه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر وهنا ليس منكرا بل مقر بالشراء الموجب لتعلق الثمن بذمته، وله تحليفه أنه ما دفعه من مال الشركة اهـ.

ثم لا يخفى أنه في صورة ما إذا كذبه في الشراء للشركة، إن كان ما اشتراه هالكا فظاهر، وإن كان قائما فهو له، وإن كذبه في أصل الشراء وادعى أنه من أعيان فالقول للمشتري إن كان المال في يده لما سيأتي في الفروع أنه لو قال ذو اليد استقرضت ألفا فالقول له ويأتي بيانه. (رد المحتار: ۱۳/ ۳۰۲)

مطلب إدعى الشراء لنفسه

شریک کے ذاتی خریداری کے دعوی کا حکم

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت شریکین کے اختلاف کی وہ صورتیں بیان کر رہے ہیں جن میں شریکین کے درمیان کسی چیز کی خریداری شرکت کے لیے ہے یا شرکت کے لیے ہونے کا اختلاف ہو جائے؟

اگر شریکین میں سے شریکِ مشتری یہ دعوی کرے کہ میں نے یہ چیز اپنے لیے خریدی ہے اور شرکت کے لئے ہونے کا انکار کرے، تو خانیہ میں ایسی صورت کے بارے میں مذکور ہے کہ ایک شریک کے خریدے ہوئے سامان کے بارے میں شریکِ غیر مشتری یہ دعوی کرے کہ یہ سامان شرکت کا ہے اور مشتری یہ کہے کہ یہ سامان تو میں نے اپنے لیے اپنے مال میں سے شرکت سے پہلے خریدا ہے، تو اس صورت میں شریکِ آخر مدعی ہوگا اور گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اس لئے کہ مشتری قبل الشرکت اپنے مال میں اپنی مرضی سے تصرف کے لیے آزاد تھا۔ (قسم کے الفاظ یہ ہوں گے: باللہ ما ھو من شرکتنا)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خانیہ کے مسئلے میں قبل الشرکۃ کی قید سے حالِ شرکت سے احتراز ہے، یعنی دورانِ شرکت اگر مشتری کوئی چیز خرید کر اپنے لئے ہونے کا دعوی کرے تو اس سلسلے میں تفصیل ہے:

صاحب بحرؒ نے محیط کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں اگر خریدی ہوئی چیز ان کی تجارت کی جنس سے ہو تو وہ چیز شرکت کے لیے ہی ہوگی، اگرچہ مشتری نے اپنے لیے خریدنے پر گواہ بنائے ہوں، اس لیے کہ جنسِ شرکت کا مال خریدنے میں مشتری کی حیثیت شیئ معین میں وکیل بالشراء کی ہے، اور اگر وہ چیز جنسِ تجارت

سے نہ ہوتو وہ مشتری کے لئے ہی ہوگی۔

سوال وجواب:

جنسِ شرکت کی چیز گواہ کے ساتھ خریدنے کی صورت میں بھی مشتری کی نہ ہوگی اور شرکت کی ہوگی، یہ بات صاحب بحرؒ نے محیط کے حوالے سے لکھی ہے، جبکہ صاحب فتاوی قارئ الہدایہؒ نے لکھا ہے کہ گواہ کے ساتھ خریدنے کی صورت میں مشتری کی ہوگی۔اس اعتبار سے دونوں کے جواب میں مخالفت ہے۔

علامہ شامیؒ اس مخالفت کو دور کرنے کے لیے جواب دیتے ہیں کہ فتاوی قارئ الہدایہ کا مسئلہ ایسی چیز سے متعلق ہے جب مشتری کا خریدا ہوا سامان جنسِ تجارت سے نہ ہو، اس صورت میں گواہی کی وجہ سے وہ سامان مشتری کا ذاتی ہوگا، یہی توفیق علامہ شامیؒ نے حاشیۂ بحر منحۃ الخالق میں ذکر فرمائی ہے۔

اس جواب کا مطلب یہ ہے کہ غیر جنسِ تجارت کا مال خریدنے میں مال شرکت ادا کیا ہو اور خریدتے وقت گواہ بنائے ہوں تو مشتری کا ہوگا اور اگر گواہ نہ ہو تو نقد من مال الشرکۃ کی وجہ سے شرکت کا ہوگا۔(فتاویٰ قارئ الہدایہ:۱۴۵)

جبکہ بحر عن المحیط کا حوالہ جنسِ شرکت کے متعلق ہے، اس میں یہ حکم ہے کہ باوجود شہادت کے وہ سامان شرکت کا ہوگا، اس اعتبار سے دونوں میں کوئی منافاۃ نہیں ہے۔فیحصل التوفیق. تأمل۔منحۃ الخالق۔

علامہ شامیؒ کے اس جواب کے مطابق فتاوی قارئ الہدایہ کے مسئلہ کو غیر جنس تجارت پر محمول کریں تو یہ بحر عن المحیط کی عبارت میں اجمالاً ذکر کی گئی دوسری شق: وإن لم یکن من تجارتهما فهو له خاصة کی تفصیل ہوسکتی ہے، بایں طور کہ اگر مشتری کی خریدی ہوئی چیز غیر جنسِ تجارت سے ہو، ثمن مالِ شرکت سے ادا کیا ہو اور اپنے لئے

خریدنے پر گواہ بنائے ہوں، تو وہ چیز مشتری کی شمار ہوگی، اور گواہ نہ بنائے ہوں تو نقد من مال الشرکۃ کی وجہ سے وہ چیز شرکت کی ہوگی۔ ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مشتری نے غیر جنس تجارت کا مال اپنے پیسے سے خریدا ہو تو وہ یقیناً مشتری کا ہی ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ ایک کثیر الوقوع صورت کو ذکر کرتے ہیں کہ شریکین میں سے ایک نے اپنے لئے کوئی چیز اپنے شریک سے ہی خریدی، تو کیا یہ درست ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ ایسی چیز خرید رہا ہے جس کے بعض حصے کا وہ خود مالک ہے۔ علامہ شامیؒ اپنی رائے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ درست ہے؛ کیونکہ اگرچہ شراء بظاہر پوری چیز پر واقع ہوئی ہے، لیکن درحقیقت اس نے اپنے شریک کی ملکیت والا حصہ ہی ثمن کے عوض خریدا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد فتح القدیر کی بیع فاسد میں یہ مسئلہ نظر سے گذرا کہ اگر کسی نے اپنا مال مشتری کے مال کے ساتھ ملا دیا پھر دونوں کو ایک ہی عقد میں مشتری کے ہاتھوں پھر بیچ دیا تو اپنے مال کی بیع اس کے حصۂ ثمن کے عوض اصح قول کے مطابق درست ہو جائے گی۔ اور دوسرا قول (قیل) یہ ہے کہ کسی میں بھی بیع صحیح نہ ہوگی۔

فتاویٰ صیرفیہ کی کتاب البیوع میں بھی اسی قبیل سے ایک مسئلہ مذکور ہے کہ کسی نے مشاع گھر کا نصف حصہ خریدا پھر دوبارہ مکمل گھر خریدا، تو دوسری مرتبہ کا یہ عقد نصف ثانی پر واقع ہوگا اور نصف ثانی میں یہ بیع درست ہوگی۔ البتہ فتاویٰ صغریٰ میں لکھا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے۔ یعنی اسی مشترکہ چیز کے نصف خریدنے میں ایک قول عدم جواز کا ہے تو دوسرا قول جواز کا ہے، اور عدم جواز کا قول فتح القدیر میں "قیل" سے مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواز کا قول صحیح ہے۔

مطلب ادعى الشراء لنفسه

وأما لو ادعى الشراء لنفسه لا للشركة. ففي الخانية: اشترى متاعا فقال الآخر هو من شركتنا وقال المشتري هو لي خاصة اشتريته بمالي لنفسي قبل الشركة فالقول له بيمينه بالله ما هو من شركتنا؛ لأنه حر يعمل لنفسه فيما اشترى. اهـ. والظاهر أن قوله قبل الشركة احتراز عن الشراء حال الشركة؛ ففيه تفصيل ذكره في البحر عن المحيط وهو أنه لو من جنس تجارتهما فهو للشركة وإن أشهد عند الشراء أنه لنفسه؛ لأنه في النصف بمنزلة الوكيل بشراء شيء معين وإن لم يكن من تجارتهما فهو له خاصة. اهـ. قلت: ويخالفه ما في فتاوى قارئ الهداية: إن أشهد عند الشراء أنه لنفسه فهو له، وإلا فإن نقد الثمن من مال الشركة فهو للشركة اهـ لكن اعترض بأنه لم يستند لنقل فلا يعارض ما في المحيط. وقد يجاب بحمله على ما إذا لم يكن من جنس تجارتهما تأمل.

وبقي شيء آخر يقع كثيرا، وهو ما لو اشترى أحدهما من شريكه لنفسه هل يصح أم لا لكونه اشترى ما يملك بعضه. والذي يظهر لي أنه يصح؛ لأنه في الحقيقة اشترى نصيب شريكه بالحصة من الثمن المسمى وإن أوقع الشراء في الصورة على الكل.

ثم رأيت في الفتح من باب البيع الفاسد لو ضم ماله إلى مال المشتري وباعهما بعقد واحد صح في ماله بالحصة من الثمن على الأصح، وقيل لا يصح في شيء اهـ ملخصا. ورأيت في بيوع الصيرفية أيضا: اشترى نصف دار مشاعا ثم اشترى جميعها ثانيا قال يجوز في النصف. الباقي وفي فتاوى الصغرى لا يجوز. اهـ. (رد المحتار: ۱۳/ ۳۰۲)

مطلب في ما يبطل الشركة

شرکت کو باطل کرنے والے امور

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکت کی خریداری سے پہلے شریکین کا مال ہلاک ہوجانے سے یا کسی ایک شریک کا مال ہلاک ہوجانے سے شرکت باطل ہو

جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عقدِ شرکت میں معقود علیہ دونوں کا مال ہے، اس لیے بیع کی طرح یہاں بھی معقود علیہ (شریکین کے مال) کی ہلاکت کی وجہ سے عقد شرکت باطل ہو جائے گا، اسی طرح اگر ایک شریک کا مال ہلاک ہوا ہو تو ہلاک ہونے والے مال میں شرکت باطل ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے دوسرے سالم مال میں بھی شرکت باطل ہو جائے گی، کیونکہ دونوں شریکین آپسی رضامندی سے ہی ایک دوسرے کے مال میں شرکت پر راضی ہوئے تھے۔

علامہ حصکفیؒ نے آگے فصل میں (۱۳ / ۳۴۲) شرکتِ عقد کے مبطلات ذکر کئے ہیں جو درج ذیل ہیں:

- شریکین میں سے کسی ایک کی موت ہو جائے چاہے حقیقتاً ہو یا حکماً بایں طور کہ اس کے ارتداد کا فیصلہ ہو جائے۔
- کوئی شریک انکار کر دے یا اس طرح کہہ دے کہ میں آپ کے ساتھ کام نہیں کروں گا۔
- کوئی ایک شریک شرکت کو فسخ کر دے۔
- اگر کسی ایک شریک کو جنونِ مطبق لاحق ہو جائے، یعنی جنون کا اطباق شروع ہونے پر شرکت ختم ہو جائے گی۔

مطلب فیما یبطل الشرکة

(وتبطل) الشركة (بهلاك المالين أو أحدهما قبل الشراء) والهلاك على مالكه قبل الخلط وعليهما بعده. (درمع التنوير)

(قوله: وتبطل بهلاك المالين إلخ)؛ لأن المعقود عليه فيها هو المال، ويبطل العقد بهلاك المعقود عليه كما في البيع وسيذكر المصنف تمام

المبطلات في الفصل الآتي (قوله: أو أحدهما قبل الشراء)؛ لأنها لما بطلت في الهالك بطلت فيما يقابله؛ لأنه ما رضي بشركة صاحبه في ماله إلا بشركته في ماله (رد المحتار: ١٣/٣٠٥)

مطلب إشتركا على أن ما اشتريا من تجارة فهو بيننا

یوں کہتے ہوئے شرکت کرنا کہ جو کچھ تجارت کریں گے وہ مشترک ہوگی

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکتِ عقد کے بعد ایک شریک نے اپنے مال سے کچھ شرکت کی خریداری کی، اس کے بعد دوسرے کا مال کچھ خریدنے سے قبل ہی ہلاک ہو گیا، تو پہلے شریک کی اپنے مالِ شرکت سے خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان شرط کے مطابق شرکتِ عقد کی ہوگی۔ اور شریک مشتری دوسرے شریک سے اس کے حصۂ ثمن کا مطالبہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس چیز کو خریدتے وقت شرکت قائم تھی، اس لئے اب بھی شرکت باقی ہے اور خریداری کے بعد دوسرے کا مال ہلاک ہونے سے شرکت ختم نہیں ہوگی۔

اور اگر شریکین میں سے کسی کا مال ہلاک ہوجانے کے بعد شریک آخر اپنے مال میں سے کوئی چیز خریدے، تو چونکہ ایک شریک کا مال شرکت شروع ہونے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا اس لیے شرکت عقد تو ختم ہوجائے گی (جیسا کہ سابقہ مطلب میں گذرا۔) اب اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ عقد کے وقت ہی شریکین نے وکالت کی بھی صراحت کردی ہو (بایں طور کہ شریکین میں سے کوئی ایک کہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے اس مال میں جو کچھ خریدے وہ مشترک ہوگا) تو خریدی ہوئی چیز ان کی شرط کے مطابق دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور یہ اشتراک اصل مال میں ہوگا؛ نہ کہ نفع میں، کیونکہ اب نفع ان دونوں کی ملک کے اعتبار سے ہوگا؛ اس لیے کہ یہ شرکت

ملک ہے اور صراحت کی وجہ سے وکالت باقی ہے، اور دوسرے شریک سے شریک مشتری اس کے حصے کے بقدر ثمن کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر بوقتِ عقد فقط شرکتِ عقد کا ذکر تھا، وکالت کا ذکر نہ تھا، یا وکالت کا ذکر ہونے نہ ہونے پر دونوں کا اتفاق نہ ہو سکا (نزاع ہو گیا)، تو یہ چیز فقط خریدار کی ہوگی، اس لئے کہ اصل شرکتِ عقد تو ایک کا مال ہلاک ہونے سے ختم ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو وکالت تھی وہ بھی ختم ہوگئی تھی، اور دوسری وکالت کی تصریح عقد میں نہیں تھی، اس لئے اب یہ چیز فقط خریدار شریک کی ہوگی۔

درمع التنویر میں مذکور اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ شرکتِ عقد ختم ہونے کے بعد شرکتِ ملک باقی رہ سکتی ہے، یا بعض صورتیں ایسی ہوسکتی ہیں کہ اس میں بظاہر شرکتِ عقد نظر آتی ہو؛ مگر درحقیقت وہ شرکتِ ملک ہوتی ہے، اس لئے اس میں شرکتِ عقد کے بجائے شرکت ملک کے احکام جاری ہوں گے۔

چنانچہ مطلب کے تحت علامہ شامی نے ولوالجیہ کے حوالے سے ایسی ہی ایک مثال تحریر فرمائی ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو جو کچھ خریدے وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگا، یا اس طور پر شراکت کی کہ دونوں میں سے ہر ایک تجارت کے لیے جو کچھ بھی خریدے وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، تو محض ان الفاظ سے بھی شرکت منعقد ہوجائے گی۔ اس میں صفت، مقدار اور وقت کو بیان کرنا ضروری نہیں، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک ان الفاظ کے ذکر کرنے سے ہی اپنی خریداری میں ایک دوسرے کا وکیل ہو گیا، نیز اس سے ان کا مقصد نفع میں بڑھوتری ہے جو ان چیزوں کے عموم سے ہی حاصل ہوگا۔

(اس صورت میں دونوں نے نفع کی مقدار اور تناسب کے بارے میں کوئی

صراحت نہیں کی ہے، اس لیے یہ فقط شرکتِ ملک کا معاملہ سمجھا جائے گا، شرکت عقد کا نہیں، یعنی دونوں جو کچھ خریدیں گے اس میں دوسرے کا بھی حصہ ہوگا اور خریدی ہوئی چیزیں دونوں کے درمیان مشترک ہوں گی۔ اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر چیز دونوں کے درمیان نصف نصف ہو اور فروخت ہونے پر نفع بھی دونوں کو اسی اعتبار سے ملے)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اس طرح کی شرکت بکثرت واقع ہوتی ہے کہ ایک شریک ایک شہر میں ہوتا ہے اور دوسرا شریک دوسرے شہر میں ہوتا ہے، دونوں میں سے ہر ایک اپنے پاس موجود مال میں سے خریداری کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو بھیجتے ہیں، تاکہ وہ اس میں خرید وفروخت کرے۔ لہٰذا یہ شرکت ملک کی صورت ہے اور غالب یہ ہے کہ وہ دونوں مساوی مال کے ساتھ یا متفاضل مال کے ساتھ شرکت عقد کرنا چاہتے ہیں اور اس میں وہ نفع رأس المال کے مطابق طے کرتے ہیں، اور دونوں شرکتوں کا نفع اسی طرح یعنی رأس المال کے مطابق تقسیم کرتے ہیں۔ اس طرح رأس المال کی مقدار کے مطابق نفع کو تقسیم کرنا شرکتِ عقد میں تو صحیح ہے، لیکن شرکتِ ملک میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ شرکتِ ملک میں نفع ملک کی مقدار کے مطابق تقسیم ہوتا ہے؛ لہٰذا جب دونوں کے درمیان شراء نصف نصف ہو تو ملک بھی نصف نصف ہوگی اور نفع بھی نصف نصف ہوگا۔ (اور اس شرکت میں ابتداءً انہوں نے ربح کے متعلق کوئی وضاحت نہیں کی تھی، اس لئے فقط شرکت ملک ہوئی تھی شرکت عقد نہ تھی۔ تو شرکت عقد کے تقاضے سے رأس المال کے مطابق نفع کی تقسیم درست نہ ہوگی، بلکہ ملک کے اعتبار سے نفع تقسیم ہوگا۔ مثلاً ایک شریک کے ایک لاکھ روپے اور دوسرے شریک کے دو لاکھ روپے ہوں اور اس میں فقط

شرکت ملک ہو، اور دونوں اپنے اپنے روپیوں سے مال خریدے، اور وہ وکالت کے قاعدے سے مشترک ہوتو رأس المال میں تفاوت کے باوجود خریدا ہوا مال دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا، اور اس اعتبار سے نفع کی تقسیم ملک کے مطابق مساوی ہوگی، رأس المال کے اعتبار سے نہ ہوگی)۔ ہاں، اگر شرکتِ عقد کے رأس المال کے مطابق خریداری کرنا مشروط ہوتو اس وقت ملک بھی رأس المال کے بقدر ہوگی، اور اس صورت میں دونوں شرکتوں (شرکت عقد وشرکت ملک) میں رأس المال کی مقدار کے مطابق نفع تقسیم ہوگا۔ یعنی اگر پہلے سے یہ طے کرلیا جائے کہ سابقہ مثال کے مطابق جو چیز خریدی جائے گی اس میں دولاکھ والے شریک کے دو حصے اور ایک لاکھ والے شریک کا ایک حصہ، تو پھر ہر چیز میں اسی اعتبار سے شرکت ہوگی اور اسی تناسب سے نفع تقسیم ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہے کہ یہ صورت بکثرت واقع ہوتی ہے اور اس میں غفلت برتی جاتی ہے۔

(وإن اشترى أحدهما بماله وهلك) بعده (مال الآخر) قبل أن يشتري به شيئا (فالمشترى) بالفتح (بينهما) شركة عقد على ما شرطا (ورجع على شريكه بحصته منه) أي من الثمن لقيام الشركة وقت الشراء (وإن هلك) مال أحدهما (ثم اشترى الآخر بماله، فإن صرحا بالوكالة في عقد الشركة) بأن قال على أن ما اشتراه كل منهما بماله هذا يكون مشتركا نهر وصدر الشريعة (فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا) في أصل المال لا الربح لصيرورتها (شركة ملك لبقاء الوكالة) المصرح بها ويرجع بحصة ثمنه (وإلا) أي إن ذكرا مجرد الشركة ولم يتصادقا على الوكالة فيها ابن كمال (فهو لمن اشتراه خاصة) لأن الشركة لما بطلت بطل ما في ضمنها من الوكالة. (درمع التنوير)

مطلب اشتركا على أن ما اشتريا من تجارة فهو بيننا

قال في الولوالجية: رجل قال لغيره ما اشتريت من شيء فهو بيني وبينك أو اشتركا على أن ما اشتريا من تجارة فهو بيننا يجوز ولا يحتاج فيه إلى بيان الصفة والقدر والوقت؛ لأن كلا منهما صار وكيلا عن الآخر في نصف ما يشتريه وغرضه بذلك تكثير الربح وذلك لا يحصل إلا بعموم هذه الأشياء. اهـ. وسيأتي تمامه في الفصل.

قلت: وهذه الشركة تقع في زماننا كثيرا يكون أحد الشريكين في بلدة والآخر في بلدة يشتري كل منهما ويرسل إلى الآخر ليبيع ويشتري لكنها شركة ملك والغالب أنهما يعقدان بينهما شركة عقد بمال متساو أو متفاضل منهما ويجعلان الربح على قدر رأس المال ويقتسمان ربح الشركتين كذلك، وهذا صحيح في شركة العقد لا في شركة الملك؛ لأن الربح فيها على قدر الملك فإذا شرطا الشراء بينهما مناصفة يكون الربح كذلك إلا إذا شرطا الشراء على قدر مال شركة العقد فيكون الربح على قدر المال في الشركتين فتنبه لذلك فإنه يقع كثيرا ويغفل عنه (رد المحتار: ۱۳/ ۳۰۷-۳۰۸)

مطلب يملك الإستدانة بإذن شريكه

ایک شریک دوسرے کی اجازت سے شرکت میں قرض لے سکتا ہے۔

تنویر الابصار میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شرکتِ عنان ومفاوضہ میں ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ وہ نقد وادھار بیع کرے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بنقد و نسیئۃ کا تعلق یبیع سے ہے یعنی سامانِ شرکت نقد و ادھار بیچنا درست ہے؛ البتہ شراء میں تفصیل ہے، پس اگر شریک کے پاس شرکت کے دراہم ودنانیر نہ ہوں اور وہ اپنے دراہم ودنانیر سے کوئی چیز خریدے تو وہ مشتری کے لیے ہی خاص ہوگی، اس کو مشترک نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کو مشترک قرار دے دیا جائے تو اس کی وجہ سے شریکِ آخر پر زائد مال واجب کرنا

لازم آتا ہے اور مال پر زیادتی کے لیے وہ (شریک آخر) راضی نہیں ہوگا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر رأس المال پر زیادتی کے لیے شریکِ آخر راضی ہو جائے تو وہ چیز مشترک شمار ہوگی، اس لیے کہ شریک کی اجازت سے مشتری رأس المال پر قرض لینے کا مالک ہے (جیسا کہ پہلے گزر چکا)۔

شراء کے سلسلے میں یہ تفصیل شرکتِ عنان کے بارے میں ہے اور شرکت مفاوضہ میں کوئی بھی خریداری مطلقاً دونوں پر ہی لازم ہوگی؛ کیونکہ شرکت مفاوضہ میں شریکین کو رأس المال پر قرض لینے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

وفي مطلق الشركة لا يستفيد ولاية الإستدانة في شركة العنان، ويستفيد في شركة المفاوضة. (خانيه: ٣/٦٢٢).

(ويبيع) بما عزوهان خلاصة (بنقد ونسيئة) بزازية (درمع التنوير)
مطلب يملك الاستدانة بإذن شريكه
(قوله: وبنقد ونسيئة) متعلق بقوله ويبيع. وأما الشراء، فإن لم يكن في يده دراهم ولا دنانير من الشركة فاشترى بدراهم أو دنانير فهو له خاصة؛ لأنه لو وقع مشتركا تضمن إيجاب مال زائد على الشريك وهو لم يرض بالزيادة على رأس المال والوالجية ومفاده أنه لو رضي وقع مشتركا؛ لأنه يملك الاستدانة بإذن شريكه كما قدمناه عن البحر عن المحيط ومنه ما سيأتي قبيل الفروع عن الأشباه ويأتي تمامه، وما مر من التفصيل في الشراء إنما هو في شركة العنان أما في المفاوضة فهو عليهما مطلقا كما في الخانية. (رد المحتار: ١٣/ ٣١٢)

مطلب أقر بمقدار الربح ثم إدعى الخطأ

نفع کی مقدار بتانے کے بعد یہ اس میں غلطی کا دعوی کرنا

در مع التنویر میں یہ مذکور ہے کہ شریکین میں سے ہر شریک شرکت کے مال

میں دوسرے کا امین ہوتا ہے، لہٰذا شریک کا قول نفع، نقصان اور ضیاع کے سلسلے میں یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا، یعنی دونوں شریکوں میں اختلاف ہو جائے مثلاً ایک شریک کہتا ہے کہ دس درہم نفع ہوا ہے اور دوسرا کہے کہ پندرہ درہم نفع ہوا ہے اور تو کذب بیانی کرتے ہوئے دس بتاتا ہے تو شریک مقر کی بات مع الیمین معتبر ہوگی اور شریک آخر پر بینہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

اس مسئلے پر حاشیہ میں علامہ شامیؒ نے مطلب کے تحت دوسری ایک صورت بیان فرمائی ہے کہ اول جب شریک نے ربح کی مقدار بیان کی تو دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہوا؛ مگر اس نے بعد میں خطاء کی بات کرتے ہوئے کہا کہ نفع دس درہم نہیں ہوا؛ بلکہ پانچ درہم ہوا ہے اور اس مقام پر دونوں میں اختلاف ہو گیا، تو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مقر کا یہ قول مع الیمین معتبر نہ ہوگا یعنی اب اس کی حیثیت اس نزاع میں مدعی علیہ کی نہ رہی، بلکہ وہ اب مدعی ہوگا اور اس پر ضروری ہوگا کہ اس مقدار (پانچ درہم) پر بینہ پیش کرے ورنہ شریک آخر کی بات مع الیمین معتبر ہوگی (جو اس کے اقرارِ اول کے مطابق دس درہم کی بات کرتا ہے) كذا نقله ابو السعود عن إقرار الأشباه.

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے حاوی زاہدی کی عبارت کو پیش فرمایا ہے جس میں مذکور حکم کے برخلاف حکم ہے، حاوی زاہدی میں ہے کہ کسی شریک نے دعوی کیا کہ میں نے دس درہم نفع کمایا پھر یہ کہے کہ نہیں، بلکہ میں نے تین درہم نفع کمایا تو شریکِ آخر کو یہ اختیار ہے کہ اس کو قسم کھلائے کہ اس نے دس درہم نفع نہیں کمایا۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اقرار کے بعد شریک خطاء کا دعوی کرے تو اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ راجح بات وہی

ہے جو اشباہ میں ہے کہ اقرار کے بعد شریک کا دعوائے خطا قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ اس رجوع کے ذریعے وہ شریک اپنے ہی دعوے کو توڑنے والا ہے، اشباہ کی بات کو کافي الحاکم کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور کافی میں مذکور مسائل مذہب احناف کی نص ہے، لہٰذا حاوی میں مذکور مسئلے سے اس مسئلے کا معارضہ نہیں کیا جائے گا یعنی کافی کی بات ہی مقدم ہوگی۔

(وهو) أن الشريك (أمين في المال فيقبل قوله) بيمينه (في) مقدار الربح والخسران والضياع و (الدفع لشريكه (درمع التنوير)

مطلب أقر بمقدار الربح ثم ادعى الخطأ

(قوله: في مقدار الربح) فلو أقر بمقداره ثم ادعى الخطأ فيه لا يقبل قوله، كذا نقله أبو السعود عن إقرار الأشباه ط قلت: لكن في حاوي الزاهدي قال الشريك ربحت عشرة ثم قال لا بل ربحت ثلاثة فله أن يحلفه أنه لم يربح عشرة اهـ ومقتضاه أن القول له بيمينه، لكن لا يخفى أن الأوجه ما في الأشباه؛ لأنه برجوعه متناقض فلا يقبل منه وما في الأشباه عزاه إلى كافي الحاكم فهو نص المذهب فلا يعارضه ما في الحاوي (رد المحتار: ۱۳/ ۳۲۰)

مطلب في قبول قوله دفعت المال بعد موت الشريك أو المؤكل

شریک یا مؤکل کی موت کے بعد شریکِ آخر یا وکیل ادائیگی کا دعوی کرے

درمع التنویر میں یہ مذکور ہے کہ شریکین میں سے ہر شریک ایک دوسرے کے حق میں امین ہوتا ہے، اس لئے ایک شریک دوسرے شریک کو مال دینے کا دعوی کرے تو اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اگر چہ یہ دعوی دوسرے شریک کے انتقال کے بعد کیا ہو۔ یعنی ایک شریک یہ دعوی کرے کہ میں نے اپنے شریک کو مال دیا تھا، خواہ یہ دعوی دوسرے شریک کی حیات میں کرے یا موت کے بعد، اور شریکین میں اختلاف ہو جائے یا شریکِ اول اور ورثاء کے درمیان اختلاف ہو جائے، تو اس

صورت میں دفع کا دعوی کرنے والے شریک کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، علامہ حصکفیؒ نے اس کی دلیل کے طور پر بحر کے حوالے سے ولوالجیہ کی ایک عبارت پیش کی ہے۔

ولوالجیہ کی کتاب الوکالۃ میں ہے کہ جو شخص ایسی بات بیان کرے جس کو نئے سرے سے کرنے کا وہ مالک نہ ہو، تو اس صورت میں اگر اس بات کی وجہ سے دوسرے پر ضمان لازم ہو رہا ہو تو اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر اس بات کی وجہ سے اپنی ذات سے ضمان کی نفی لازم ہو رہی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔

ولوالجیہ کی جو عبارت علامہ حصکفیؒ نے پیش کی ہے وہ ناقص ہے اور مسئلہ کے فقط ایک پہلو کا اس میں ذکر ہے، اس لیے علامہ شامیؒ اولاً پوری عبارت مع مثال ذکر فرماتے ہیں اور اخیر میں حکم کے دوسرے پہلو کو بھی ذکر فرمائیں گے۔

ولوالجیہ کی عبارت اس طرح ہے کہ کسی نے کسی کو ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا، پھر مؤکل کی موت ہو گئی، اب وکیل یہ کہتا ہے کہ میں نے مؤکل کی زندگی میں ودیعت پر قبضہ کر لیا تھا اور وہ میرے پاس ہلاک ہو گئی، یا وکیل یہ کہتا ہے کہ میں نے وہ ودیعت مؤکل کو سپرد کر دی تھی، تو وکیل کی بات کی تصدیق کی جائے گی؛ لیکن اگر ودیعت کی جگہ پر دین ہو تو اس صورت میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ جس کے استئناف کا وکیل مالک نہیں ہے، (یعنی مؤکل کی زندگی میں مؤکل کے وکیل بنانے کے بعد وہ قبضہ نہ کرتا اور مؤکل کی موت کے بعد قبضہ کرنے کا ارادہ کرتا، تو اس کے لئے درست نہ ہوتا، کیونکہ مؤکل کی موت سے وکالت ختم ہو جاتی ہے) اور چونکہ ودیعت پر قبضہ کی بات کے ذریعے وکیل کی ذات سے ضمان کی نفی لازم ہو رہی ہے، اس لئے اصول کے مطابق اس کی

تصدیق کی جائے گی، اور دَین پر قبضہ کی بات کے ذریعے میت یعنی غیر پر ضمان لازم ہو رہا ہے اور وہ مقبوض کے مثل کا ضمان ہے، لہذا اس سلسلے میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ولوالجیہ کی عبارت میں دَین کا حکم مجمل ہے اس لئے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر دَین کا حکم تفصیل سے بیان کر رہے ہیں، کہ دَین پر قبضہ کا وکیل جب یہ کہے کہ میں نے مدیون سے دَین پر قبضہ کر لیا تھا اور وہ (دین) میرے پاس ہلاک ہو گیا، یا یہ کہے کہ میں نے اس مرنے والے مؤکل کو دین (قبضہ کر کے) سپرد کر دیا تھا، تو مدیون کی براءۃ کے سلسلے میں وکیل کی بات نہیں مانی جائے گی؛ کیونکہ دین کا حکم یہ ہے کہ الدیون تقضیٰ بأمثالھا یعنی دائن نے اولاً مدیون کو دین دیا اور دین کی وہ رقم یا چیز مدیون نے استعمال کر لی، جس کے عوض میں مدیون کے ذمے پر اس کے مثل کا ضمان واجب ہوا، پھر جب اداءِ دین کی نیت سے مدیون کوئی چیز دائن یا اس کے وکیل کو دے اور دائن اس پر قبضہ کر کے استعمال کرے تو اب مدیون کی اس چیز کا ضمان دائن پر واجب ہوا، اس طرح دونوں کا ایک دوسرے پر ضمان واجب ہوا۔ پھر یہ مان لیا جائے گا کہ ایک دوسرے کے ذمے پر واجب ایک دوسرے کے ضمان کا مقاصہ (تبادلہ یا معاوضہ) ہو گیا اور دونوں ایک دوسرے سے بَری ہو گئے۔

دین کے اس قاعدے کے اعتبار سے جب دائن کا وکیل مدیون سے دین پر قبضہ اور ہلاک ہونے کی بات کرتا ہے تو گویا وکیل، مؤکل دائن کا نائب ہونے کے اعتبار سے دعوی کرتا ہے کہ مدیون سے قبضہ کی ہوئی چیز کے مثل کا ضمان دائنِ مؤکل پر واجب ہوا اور اس سے مقاصہ ہو جانے کی وجہ سے مدیون کا دین پورا ہو گیا۔

پس وکیل کے اس دعوے میں اپنے مؤکل پر وجوبِ ضمان کا دعوی ہے، اس

لیے وکیل کی بات قبول نہ ہوگی اور میتِ دائن کا دین مدیون پر باقی رہے گا۔

اور وکیل اپنی ذات کے سلسلے میں امین ہے، اس لئے اپنی ذات کے حق میں اس کی تصدیق کی جائے گی، نیز مؤکل کی موت سے صرف وکالت ہی باطل ہوتی ہے، امانت منقطع نہیں ہوتی؛ البتہ وکیل کی ذات کے حق میں اس تصدیق کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا اور نہ اس تصدیق کی وجہ سے مدیون کو وکیل سے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ فتاویٰ خیریہ میں کتاب الوکالت کی ابتداء میں یہ مسئلہ وضاحت سے ذکر کیا گیا ہے۔

(وهو) أن الشريك (أمين في المال فيقبل قوله) بيمينه (في) مقدار الربح والخسران والضياع و (الدفع لشريكه ولو) ادعاه (بعد موته) كما في البحر مستدلا بما في وكالة الولوالجية كل من حكى أمرا لا يملك استئنافه، إن فيه إيجاب الضمان على الغير لا يصدق وإن فيه نفي الضمان عن نفسه صدق انتهى فليحفظ هذا الضابط. (درمع التنوير)

مطلب في قبول قوله دفعت المال بعد موت الشريك أو الموكل

(قوله: مستدلا بما في وكالة الولوالجية) عبارة الولوالجية: ولو وكل بقبض وديعة ثم مات الموكل فقال الوكيل قبضت في حياته وهلك وأنكرت الورثة أو قال دفعته إليه صدق، ولو كان دينا لم يصدق؛ لأن الوكيل في الموضعين حكى أمرا لا يملك استئنافه، لكن من حكى أمرا لا يملك استئنافه، إن كان فيه إيجاب الضمان على الغير لا يصدق، وإن كان فيه نفي الضمان عن نفسه صدق والوكيل بقبض الوديعة فيما يحكي ينفي الضمان عن نفسه فصدق، والوكيل بقبض الدين فيما يحكي يوجب الضمان على الميت وهو ضمان مثل المقبوض فلا يصدق اهـ.

قلت: أي إن الوكيل بقبض الدين إذا قال قبضته من المديون وهلك عندي أو قال دفعته للموكل الميت لا يصدق بالنسبة إلى براءة المديون؛ لأن في ذلك إلزام الضمان على الميت، فإن الديون تقضى بأمثالها فيثبت

للمديون بذمة الدائن مثل ما للدائن بذمته فيلتقيان قصاصا.

وأما بالنسبة إلى الوكيل نفسه فيصدق؛ لأنه أمين، وبموت الموكل لم ترتفع أمانته، وإن بطلت وكالته فلا يضمن ما قبضه ولا يرجع عليه المديون، وقد أوضح المسألة في الخيرية أول كتاب الوكالة فافهم (ردالمحتار: ۳۲۱/۱۳)

مطلب فيما لو إدعى على شريكه خيانة مبهمة

ایک شریک کا دوسرے پر مبہم خیانت کا دعوی

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ ایک مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں جس کو صاحبِ درؒ نے ذکر نہیں کیا ہے، کہ اگر شریکین میں سے ایک شریک دوسرے پر خیانتِ مبہمہ کا دعوی کرے تو اس کی کیا تفصیل ہوگی؟ چنانچہ اشباہ کی کتاب القضاء میں ہے کہ قاضی کسی مجہول حق پر قسم نہیں کھلائے گا، لہٰذا اگر ایک شریک نے دوسرے شریک پر مبہم خیانت کا دعوی کیا تو قاضی قسم نہیں کھلائے گا، یعنی شریکین میں سے ایک نے دوسرے پر مقدار کی وضاحت کے بغیر خیانت کا دعوی کیا اور شریکِ آخر نے انکار کر دیا تو منکر پر قسم نہیں ہوگی، کیونکہ یہ مجہول حق ہے۔

اشباہ کے حاشیہ میں علامہ حمویؒ نے اس مقام پر 'فتاوی قاریٔ الہدایہ' کے حوالے سے ایک مسئلہ نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ صورت میں منکر پر یمین ہوگی۔ 'حاشیۂ حموی' میں 'فتاوی قاریٔ الہدایہ' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر شریکین میں سے کوئی ایک شریک دوسرے شریک پر، یا رب المال مضاربت کے مال میں عامل پر خیانت کا دعوی کرے اور حاکم سے اس کی یمین کا مطالبہ کرے کہ (وہ اس طرح قسم کھائے کہ) اس نے کسی چیز میں خیانت نہیں کی اور اس نے امانت کا مال بھی ادا کر دیا ہے، تو کیا شریکِ آخر یا عامل پر اس طرح کی قسم لازم ہوگی یا

نہیں؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شریکِ آخر پر یمین لازم ہوگی، اگر چہ خیانت کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو، اور اگر شریکِ آخر یمین سے انکار کردے تو مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا اور شریکِ آخر پر یہ لازم ہوگا کہ وہ خیانت کی مقدار کی وضاحت کرے۔

اس کے بعد علامہ حمویؒ فرماتے ہیں کہ 'فتاوی قاریٔ الہدایہ' کی بات کسی نقل پر مبنی نہیں ہے، اس لیے وہ اشباہ میں خانیہ کے حوالے سے جو بات لکھی ہے اس کے معارض نہیں ہوگی اور اشباہ کی بات ہی مقدم ہوگی۔

نوٹ: آگے کتاب الوقف میں علامہ شامیؒ نے مطلب: لاتحلیف علی حق مجھول إلا فی ست کے عنوان کے تحت ایسے چھ مواقع بیان فرمائے ہیں، جہاں حقِ مجہول پر قسم لینا درست ہے۔ یتیم کا وصی، وقف کا متولی، مجہول رہن، مجہول چیز کے سرقہ یا غصب کا دعوی ہو، مودَع کی خیانت۔ شامی: ۱۳ / ۶۹۲)

مطلب فيما لو ادعى على شريكه خيانة مبهمة.

قلت: بقي ما لو ادعى على شريكه خيانة مبهمة، ففي قضاء الأشباه لا يحلف. ونقل الحموي عن قارئ الهداية أنه يحلف وإن لم يبين مقدارا لكن إذا نكل عن اليمين لزمه أن يبين مقدار ما نكل فيه.

ثم قال: وأنت خبير بأن قارئ الهداية لم يستند إلى نقل، فلا يعارض ما نقله في الأشباه عن الخانية (رد المحتار: ۱۳/ ۳۲۵)

مطلب في شركة التقبل

شرکتِ تقبُّل کی تعریف

شرکت تقبل یہ ہے کہ دو آدمی مل کر کسی کام کی انجام دہی کا معاملہ طے کریں۔ مثلاً یہ کہ ہم دونوں کپڑے سیئیں گے یا دھوئیں گے وغیرہ؛ اور جو کچھ اللہ تعالی رزق

دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان مقررہ تناسب سے تقسیم ہوگا۔ اس شرکت کو شرکت صنائع، شرکت اعمال اور شرکت ابدان بھی کہتے ہیں۔ (قاموس الفقہ ۴/۱۸۶)

شرکت تقبل کے احکام

شرکت اعمال میں شرکت بطور عنان بھی ہوسکتی ہے اور بطور مفاوضہ بھی۔ اگر بطور مفاوضہ ہو تو ضروری ہوگا کہ دونوں کفالت کے اہل ہوں، اجر میں بھی برابری کی شرط ہو اور تعبیر ایسی استعمال کی گئی ہو جس سے اس معاملے کا شرکت مفاوضہ ہونا ظاہر ہو، اور اگر بطور شرکت عنان ہو تو اس طرح کی شرطیں نہیں ہوں گی۔ (بدائع ۵/۸۴)

شرکت تقبل کے متعلق شرطیں

اس شرکت میں مدت کا بیان کرنا ضروری نہیں، دونوں میں سے ہر شریک دوسرے کی طرف سے کام قبول کرنے میں وکیل متصور ہوگا۔ شرکت عنان ہو تو اجرت ایک کے لئے زیادہ اور دوسرے کے لئے کم ہوسکتی ہے، بشرطیکہ معاہدہ ایسا ہی طے پایا ہو۔ البتہ جو تناسب اجرت کا ہو وہی تناسب نقصانات کی ذمہ داری قبول کرنے میں قائم رہے گا۔ کام کے درمیان اگر کوئی سامان غائب ہوگیا تو اس کا ضمان بھی دونوں مل کر ادا کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر ایک شخص بیمار پڑ گیا یا سفر پر گیا اور دوسرے نے کام کیا تب بھی اجرت دونوں میں تقسیم ہوگی، دونوں شریکوں میں سے ہر ایک اجرت کے وصول کرنے کا حقدار ہوگا اور کام کرانے والا جسے بھی اجرت دے دے، اپنی ذمہ داری سے بَری ہوجائے گا۔

شرکت اعمال میں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں ہم پیشہ ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کے کام الگ الگ ہوں، مثلاً ایک دھوبی ہو اور دوسرا درزی ہو، یا ایک

کپڑے کاٹتا ہواور دوسرا سلتا ہو،شرکت کی یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ ایک کے پاس سامان اوراوزارہواور دوسرے کے پاس مکان اور جگہ ہو،اور دونوں نے طے کیا کہ ایک کے آلات سے دوسرے کے مکان میں کام کیا جائے اوراجرت دونوں میں تقسیم ہوجائے۔(قاموس الفقہ ۴/ ۱۹۰)

(و) إما (تقبل) وتسمى شركة صنائع وأعمال وأبدان (إن اتفق) صانعان (خياطان أو خياط وصباغ)فلا يلزم اتحاد صنعة ومكان (على أن يتقبلا الأعمال) التي يمكن استحقاقها.الخ(درمع التنوير:۱۳/ ۳۲۶)

مطلب في شركة الوجوه

شرکتِ وجوہ کی تعریف

شرکتِ وجوہ یہ ہے کہ مال یا عمل میں اشتراک نہ ہو؛ بلکہ دو افراد ایک دوسرے کی شخصی وجاہت اور معاملاتی ساکھ سے استفادہ کریں اور دونوں میں طے پائے کہ ہم ادھار خرید کر نقد فروخت کریں گے اور جو نفع ہو،اس میں دونوں شریک ہوں گے۔(قاموس الفقہ : ۴/ ۱۸۶)اس کو شرکتِ مفالیس بھی کہتے ہیں۔

شرکت وجوہ کے شرائط واحکام

شرکت وجوہ میں خریدا ہوا مال بھی دونوں میں مشترک ہوگا اوراس سے حاصل ہونے والے نفع میں بھی دونوں شریک ہوں گے،شرکتِ وجوہ کی بھی دوصورتیں ہیں: (۱) مفاوضہ (۲) عنان۔اور مفاوضہ کی صورت میں مفاوضہ کی شرطیں بھی مطلوب ہوں گی۔

شرکتِ وجوہ میں یہ عموم بھی ہوسکتا ہے کہ جو کچھ خریدیں، دونوں میں مشترک ہواور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی خاص چیز کی تعیین کرلی جائے کہ وہی تجارت کے لئے

خرید کیا جائے، جیسے گیہوں، چاول وغیرہ، اگر شرکتِ وجوہ بہ طور عنان ہو تو سامان محصولہ کی ملکیت میں تفاوت بھی ہوسکتا ہے، مثلا جو بھی سامان ادھار خرید اجائے، ایک شخص اس کے دو تہائی کا مالک سمجھا جائے اور ایک شخص اس کے ایک تہائی کا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ نفع ملکیت کے تناسب سے ہو، جو جتنے سامان کا مالک ہو، اسی تناسب سے وہ اس کے نفع کا حقدار ہوگا۔ (قاموس الفقہ: ۴/۱۹۰-۱۹۱)

(و) إما (وجوه) هذا رابع وجوه شركة العقد (إن عقداها على أن يشتريا) نوعا أو أنواعا (بوجوههما) أي بسبب وجاهتهما (ويبيعا) فما حصل بالبيع يدفعان منه ثمن ما اشتريا (بالنسيئة) وما بقي بينهما

مطلب: شركة الوجوه

(قوله: وإما وجوه) ويقال لها شركة المفاليس قهستاني...

(قوله: بالنسيئة) هو على حل الشارح متعلق بقوله اشتريا، وقصده بذلك دفع ما يوهمه المتن من كونه مطلوبا ليشتريا ويبيعا، وليس كذلك بل هو مطلوب لقوله يشتريا فكان ينبغي للمصنف ذكره عقبه؛ لأنه لا مال لهما، فشراؤهما يكون بالنسيئة أما البيع فهو أعم. (رد المحتار: ۱۳/ ۳۳۲)

مطلب اجتمعا في دار واحدة واكتسبا ولا يعلم التفاوت فهو بينهما بالسوية

مشترکہ کمائی میں دو آدمیوں کو اپنی حصہ داری معلوم نہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟

در مع التنویر میں شرکتِ فاسدہ کے عنوان کے تحت یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مباحات (عوامی املاک) میں شرکت درست نہیں ہے، کیوں کہ شرکت وکالت کو متضمن ہوتی ہے اور مباح چیزوں کو حاصل کرنے میں توکیل درست نہیں ہے، چنانچہ اگر دو شخصوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے عمل کے بغیر کوئی مباح چیز حاصل کرے، تو وہ اسی کی شمار ہوگی اور اگر دو لوگ مل کر اسے حاصل کرے اور دونوں کو اپنا

ما حصل معلوم نہ ہو (اور اس کو ملا دیا ہو) تو اس صورت میں دونوں نصف نصف کے مستحق ہوں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی اصل سے ماخوذ ایک مسئلہ خیریہ میں مذکور ہے، خیریہ میں ہے کہ ایک عورت کا خاوند اور اس (عورت) کا بیٹا ایک گھر میں اکھٹے رہتے ہوں (یعنی باپ بیٹے نہ ہو) دونوں میں سے ہر ایک اپنی الگ الگ کمائی کرتے ہوں، اور ما حصل کو اکھٹا رکھتے ہوں، حتی کہ اس میں کوئی تفاوت یا برابری معلوم نہ ہوسکتی ہو اور نہ ان کی کمائی کو الگ الگ کرنا ممکن ہو، تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ کمائی دونوں کے درمیان برابر سرابر تقسیم ہوگی۔ اسی طرح چند بھائی اپنے والد کے ترکہ میں مل کر کاروبار کریں اور مال بڑھ جائے تو وہ مال بھی تمام بھائیوں کا برابر سرابر ہوگا، اگر چہ وہ سب عمل اور رائے میں کثرت اور درستگی کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ پہلے ہم نے بیان کر دیا ہے کہ مذکور صورت شرکتِ مفاوضہ کی نہیں ہے، شرکتِ مفاوضہ اس وقت تک واقع نہیں ہوگی، جب تک لفظِ مفاوضہ کی تصریح نہ ہو یا مفاوضہ کے شرائط کو پورا کرنے والے مقتضیات کی تصریح نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حکم باپ بیٹے کے علاوہ میں ہوگا، پس اگر اس طرح کا کاروبار باپ اور بیٹے کے درمیان ہو تو اس سلسلہ میں قنیہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ 'باپ اور بیٹا ایک کاروبار میں کمائی کرتے ہیں، اور دونوں کی اپنی کوئی چیز نہ ہو، تو کمائی ساری کی ساری باپ کی ہوگی، اگر بیٹا باپ کے عیال میں ہو۔ اسی طرح اگر بیٹا باپ کے عیال میں ہو اور درخت بوئے تو وہ درخت بھی باپ کے شمار ہوں گے'۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد قنیہ میں ہے کہ عورت اور شوہر کا حکم

اس کے برخلاف ہے،عورت اوراس کا شوہر دونوں کے کام کے ذریعہ کثیر مال جمع ہو جائے تو اس صورت میں کہا گیا ہے کہ سارا مال شوہر کا شمار ہوگا اور عورت اس کی معاون شمار ہوگی ، ہاں ، اگر عورت کی کمائی الگ ہوتو وہ اسی کی ہوگی ، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی ۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے خانیہ کے حوالے سے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے، ’خانیہ‘ میں ہے کہ کسی شخص نے اپنے پانچ بیٹوں کی شادی کرائی ، اور وہ سب اس کے گھر میں اس کے عیال میں ہو، پھر بیٹے یہ دعوی کریں کہ نفع وکمائی کے ہم مالک ہیں اور باپ اپنی ملکیت کا دعوی کرے،تو سارا سامان باپ کا شمار ہوگا ، اور بیٹے صرف پہنے ہوئے کپڑوں کے مالک ہوں گے ۔

اسی صورت میں اس شخص کی موت کے بعد بیٹے یا اس شخص کی بیوی یہ دعوی کرے کہ یہ مال ہم نے باپ یا شوہر کی موت کے بعد حاصل کیا ہے،تو اس وقت ان کا قول مع الیمین معتبر ہوگا ، اور اگر وہ اس بات کا اقرار کرے کہ یہ سامان اس شخص کی موت کے وقت گھر میں موجود تھا یا اس بات پر بینہ قائم ہوجائے تو پھر یہ سامان باپ کی میراث شمار ہوگا ، پھر بیٹوں کا یا بیوی کا قول معتبر نہ ہوگا۔

(وما حصله أحدهما فله وما حصلاه معا فلهما) نصفين إن لم يعلم ما لكل (وما حصله أحدهما بإعانة صاحبه فله ولصاحبه أجر مثله بالغا ما بلغ عند محمد. وعند أبي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك) (درمع التنوير)

مطلب: اجتمعا في دار واحدة واكتسبا ولا يعلم التفاوت فهو بينهما بالسوية

[تنبيه] يؤخذ من هذا ما أفتى به في الخيرية في زوج امرأة وابنها اجتمعا في دار واحدة وأخذ كل منهما يكتسب على حدة ويجمعان كسبهما ولا يعلم التفاوت ولا التساوي ولا التمييز.

فأجاب بأنه بينهما سوية، وكذا لو اجتمع إخوة يعملون في تركة أبيهم ونما المال فهو بينهم سوية، ولو اختلفوا في العمل والرأي اهـ وقدمنا أن هذا ليس شركة مفاوضة ما لم يصرحا بلفظها أو بمقتضياتها مع استيفاء شروطها، ثم هذا في غير الابن مع أبيه؛ لما في القنية الأب وابنه يكتسبان في صنعة واحدة ولم يكن لهما شيء فالكسب كله للأب إن كان الابن في عياله لكونه معينا له ألا ترى لو غرس شجرة تكون للأب ثم ذكر خلافا في المرأة مع زوجها إذا اجتمع بعملهما أموال كثيرة، فقيل هي للزوج وتكون المرأة معينة له، إلا إذا كان لها كسب على حدة فهو لها، وقيل بينهما نصفان.

وفي الخانية: زوج بنيه الخمسة في داره وكلهم في عياله واختلفوا في المتاع فهو للأب وللبنين الثياب التي عليهم لا غير، فإن قالوا هم أو امرأته بعد موته: إن هذا استفدناه بعد موته فالقول لهم، وإن أقروا أنه كان يوم موته فهو ميراث من الأب. (رد المحتار: ۱۳/ ۳۳۶)

مطلب: من المسائل الّتي يُرجحُ القياس فيها على الاستحسان

قیاس کو استحسان پر ترجیح دینے کے مسائل

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مباحات (عوامی املاک) میں سے کوئی چیز ایک شخص دوسرے کی مدد سے حاصل کرے، تو وہ چیز حاصل کرنے والے شخص کی شمار ہوگی۔ دوسرا شخص معاون شمار ہوگا، اور اس کو اجر مثل ملے گا۔ اجرتِ مثل کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ عرف میں جتنی اجرتِ مثل ہو اتنی ہی ملے گی، پھر چاہے وہ حاصل شدہ چیز کی نصف قیمت سے زیادہ ہو، جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہے کہ حاصل شدہ چیز کی نصف قیمت سے زیادہ اجرتِ مثل نہیں ملے گی۔ درمختار میں ہے کہ فقہاء کا امام محمدؒ کے قول کو مقدم بیان کرنا، یہ امام محمدؒ کے قول کے مختار ہونے کی خبر دیتا ہے۔ نہر وعنایہ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہے کہ عنایہ میں ہے کہ اسی طرح مبسوط میں امام محمدؒ کی دلیل پر امام ابو یوسفؒ کی دلیل کو مقدم بیان کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فقہاء نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اھ۔ یعنی دلیل متأخر (بعد میں بیان کی جانے والی دلیل) دلیل متقدم (پہلے ذکر کردہ دلیل) کے جواب کو مشتمل ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہؒ کی بھی یہی عادت ہے کہ وہ قول مختار کی دلیل کو مؤخر کرتے ہے۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ کافی حاکم کی عبارت کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کافی حاکم کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا قول مختار ہے۔ کافی حاکم کی عبارت یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس (معاون) کو اجرتِ مثل ملے گی؛ لیکن نصف ثمن سے تجاوز نہیں کیا جائے گا۔ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس (معاون) کو اجرتِ مثل ملے گی چاہے جتنی بھی ہو۔ جیسے اگر ایک نے دوسرے کی مدد کی ہو اور خود کچھ بھی نہ لیا ہو تو اس (معاون) کو اجرتِ مثل ملے گی۔

علامہ طحطاویؒ نے حموی سے اور انہوں نے المفتاح سے نقل کیا ہے کہ 'امام محمدؒ کا قول ہی فتوی کے لئے مختار ہے۔' غایت البیان میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول استحسان ہے، یعنی امام محمدؒ کا قول قیاس ہے، اور چوں کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہے کہ یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے کہ جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے۔

مطلب یرجح القیاس

(قوله: يؤذن باختياره) قال في العناية: وكذا تقديم دليل أبي يوسف على دليل محمد في المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد اهـ أي لأن الدليل المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم، وهذه عادة صاحب الهداية أيضا أنه يؤخر دليل القول المختار، وعبارة كافي الحاكم تؤذن أيضا

باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا يجاوز نصف الثمن في قول أبي يوسف. وقال محمد: له أجر مثله بالغا ما بلغ ألا ترى أنه لو أعانه عليه فلم يصب شيئا كان له أجر مثله. اهـ. ونقل ط عن الحموي عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوى. وعن غاية البيان أن قول أبي يوسف استحسان اهـ. قلت: وعليه فهو من المسائل التي ترجح فيها القياس على الاستحسان. (رد المحتار: ۱۳/ ۳۳۸)

تتمہ:

وہ مسائل جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے:

(۱) سجدۂ تلاوت کی رکوع کے ذریعہ ادائیگی:

دورانِ نماز اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کی جگہ رکوعِ تلاوت کرلے، تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا؛ کیوں کہ رکوع بھی سجدہ کی طرح تعظیم پر دلالت کرتا ہے، جب کہ استحسان کی نظر میں سجدۂ تلاوت رکوع سے ادا نہیں ہونا چاہئے، اس لیے کہ یہ امرِ شارع کے خلاف ہے یعنی جس طرح نماز کا رکن سجدہ رکوع سے ادء کرنا درست نہیں اسی طرح سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے اداء کرنا درست نہ ہوگا۔

(۲) مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف۔

اگر رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ (کپڑے) کی مقدار میں اختلاف ہوجائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دے اور ہر ایک سے قسم لی جائے؛ کیوں کہ اختلاف معقود علیہ کی مقدار میں ہے اور ایک شخص دوسرے کے خلاف استحقاقِ ثمن یا استحقاقِ مبیع کا دعوی کررہا ہے، اور ہر ایک دوسرے کے دعوی کا منکر بھی ہے؛ مگر استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ چوں کہ فقہاء نے کپڑے کے

گزوں کی مقدار کو وصف کے درجہ میں رکھا ہے جس کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا؛ اس لیے گویا یہ معقود علیہ کی مقدار میں اختلاف نہیں، بلکہ وصف میں اختلاف ہے، اور وصف میں اختلاف کی صورت میں تحالف کا حکم نہیں ہے؛ بلکہ ایک مدعی اور دوسرا مدعی علیہ ہوگا۔

(۳) سجدہ کی آیت کا دو رکعتوں میں تکرار

اگر کوئی شخص ایک مرتبہ ایک رکعت میں آیتِ سجدہ پڑھے، پھر وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے تو از روئے استحسان اس پر دو سجدے واجب ہوں گے، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک ہی سجدۂ تلاوت دونوں مرتبہ پڑھنے کے لئے کافی ہوگا۔

(۴) مہرِ مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اوپر واجب مہرِ مثل کے عوض بیوی کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی اور خلوتِ صحیحہ سے قبل تفریق یا طلاق کی نوبت آ گئی تو کیا یہ شئی مرہون، متعۂ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلہ میں بھی یہ شئی مرہون رہے گی، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے متعہ کے مقابلہ میں رہن نہیں بنایا جائے گا۔

(۵) مباشرت فاحشہ سے نقض وضوء

اگر کسی نے برہنہ ہوکر اپنی بیوی سے مباشرت فاحشہ کی تو استحساناً اس پر وضوء لازم ہوگا، اگرچہ مذی نہ نکلی ہو، لیکن قیاساً جب تک مذی نہ نکلے اس وقت تک وضوء ضروری نہیں قرار دیا جائے گا۔

(۶) پڑوسی کسے کہیں گے؟

پڑوس کا اطلاق استحساناً ان تمام اہل محلہ پر کیا جاتا ہے جو محلہ کی مسجد میں آتے جاتے ہوں، لہٰذا اگر کسی نے پڑوسیوں کے لئے کوئی وصیت کی ہو تو یہ سب محلہ والے شریک ہوں گے، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے وصیت کرنے والے کے گھر سے جس کا گھر ملا ہوا ہو، وہ پڑوسی ہوں گے، لہٰذا وصیت کے مستحق بھی صرف یہ قریبی پڑوسی ہی ہوں گے۔

(۷) زمین کے غاصب پر ضمان

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کرلے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہوجائے تو ازروئے استحسان غاصب پر ضمان ہوگا؛ لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں ہوگا۔

(۸) جنایت عبد کے متعلق ایک مسئلہ

اگر کسی شخص کے غلام نے کسی آزاد شخص کو غلطی سے زخمی کردیا، تو اس صورت میں مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو غلام زخمی شخص کو دے دے، یا تو اس کا تاوان ادا کرے، چنانچہ مولی نے اپنے غلام کا تاوان ادا کردیا یعنی فدیہ کو اختیار کیا، اس کے بعد اگر زخمی شخص اسی زخم کی وجہ سے مرگیا تو کیا اب دوبارہ غلام دینے یا تاوان دینے کے درمیان اختیار ملے گا؟ یا سابقہ اختیار کو دیکھتے ہوئے براہِ راست دیت کا فیصلہ کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ ازسرنو اختیار دیا جائے، کیوں کہ محض زخم پر تاوان دینے کی رضامندی پوری دیت پر رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب اس نے پہلے فدیہ کو اختیار کرلیا تو اب دیت کے علاوہ اور کوئی راستہ نہ ہوگا کیوں کہ بغیر کسی دباؤ کے اس نے پہلے دو راستوں میں سے

ایک راستہ اپنایا تو اب وہی پرانا اختیار باقی رکھا جائے گا۔

(۹) آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم

اگر کسی کا مکان آبادی میں واقع ہو اور وہ اسے توڑنا چاہے تو استحساناً اسے توڑنے کی اجازت نہ ہوگی؛ کیوں کہ بنی بنائی چیز کو توڑنا اچھا نہیں، اگر کام کی نہ ہو تو فروخت کردے، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو مکان توڑنے کی اجازت ہوگی، کیوں کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا چاہے تصرف کرسکتا ہے۔

(۱۰) ایک شئی مرہون پر دو مرتہنوں کا دعویٰ

کسی متعین شئی (مرہون) کے بارے میں دو مرتہنوں نے ایک ساتھ راہن پر دعویٰ کیا کہ یہ چیز آپ نے میرے پاس ایک ہزار روپئے قرض کے عوض رکھوائی تھی، میں نے اس پر قبضہ بھی کرلیا تھا، پھر آپ نے اسے عاریت، غصب یا چوری کے ذریعہ مجھ سے واپس لے لیا اور اپنے قبضہ میں لے لیا ہے۔ دونوں نے اپنے اپنے بینہ بھی پیش کردئے (اور کس کے ساتھ پہلے یہ واقعہ پیش آیا اور کس کے ساتھ بعد میں اس کا بھی علم نہ ہو) تو استحسان کا تقاضہ یہ ہے یہ شئی دونوں کے قبضہ میں دے دی جائے، تاکہ کسی نہ کسی حد تک بینہ پر عمل درآمد ہوسکے، مگر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں کے بینہ کو رد کردیا جائے، کیوں کہ ہر ایک کا بینہ اسی کے لئے پوری شئی مرہون کا اثبات کرتا ہے جو یہاں ممکن نہیں، لہٰذا رد کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوگا۔

(۱۱) مستأمن کی وکالت کب تک باقی رہے گی؟

اگر کسی مستأمن (مدعی علیہ) نے اپنا مقدمہ لڑنے کے لئے دارالاسلام میں دوسرے مستأمن کو وکیل بنایا پھر مؤکل دارالحرب لوٹ گیا اور وکیل دارالاسلام میں ہی ہے تو استحسانا وکیل کی وکالت باقی رہے گی، اس لئے کہ دونوں فریقوں کے

درمیان برابری کا تقاضہ یہی ہے، لیکن قیاس کی رو سے وکیل خود بخود وکالت سے معزول ہوجائے گا (مؤکل کے دارالحرب جانے کی وجہ سے) کیوں کہ اس وقت قاضی اس اصل ملزم پر فیصلہ نافذ نہیں کر سکے گا، لہٰذا مقدمہ چلانا ہی بیکار ہے اس لئے وکالت کو باطل قرار دیا جائے گا۔

(۱۲) تعلیق طلاق کا مسئلہ

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ إِن وَلَدْتِ وَلَدًا فَأَنْتِ طالقٌ 'اگر تو نے بچہ جنا تو تجھے طلاق ہے، کچھ دن کے بعد عورت دعویٰ کرے کہ میں نے بچہ جن دیا ہے، لہٰذا مجھ پر طلاق واقع ہوگئی اور شوہر تکذیب کررہا ہوتو استحساناً اگر دائی بچہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق ہوگی، مگر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو، اور نہ پہلے شوہر نے حمل کا اقرار کیا ہو، تو محض دائی (ایک عورت) کی گواہی معتبر نہ ہوگی، اس کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی یا شوہر کا اقرار ضروری ہے۔

(۱۳) شہود احصان کا رجوع

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی، اور دو آدمیوں نے اس کے محصن (شادی شدہ) ہونے کی گواہی دی، اس کی بنیاد پر قاضی نے رجم کا فیصلہ کردیا، سنگ ساری کی کاروائی کے درمیان اس شخص کی موت سے پہلے شہودِ احصان میں سے ایک کا (غلام ہونے کی وجہ سے) نااہل ہونا ثابت ہوگیا یا دونوں نے رجوع کرلیا، تو استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ اب شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے ہر طرح حد زنا اٹھالی جائے گی، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اصلا زنا کا ثبوت چار گواہوں کی گواہی سے ہوگیا ہے لہذا سو (۱۰۰) کوڑے کی سزا جاری ہوگی۔

(۱۴) زنا کی سزا پوری ہونے سے قبل احصان کا ثبوت

اگر زنا کا ثبوت ہوجانے پر قاضی نے (مجرم کے بظاہر غیر محصن ہونے کی وجہ سے) سو (۱۰۰) کوڑے لگانے کا حکم دیا، سو کوڑے لگانے کے بعد دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ محصن ہے، تو استحساناً اسے رجم نہیں کیا جائے گا؛ کیوں کہ بیک وقت دو حدو کو جمع کرنا لازم آئے گا، جبکہ قیاس کا تقاضہ ہے کہ رجم کی حد جاری ہوگی کیوں کہ اصالۃً مشہود علیہ اسی حق کا مستحق ہے۔ (تاتارخانیہ: ۵/ ۱۰۳)

تنبیہ: طحطاوی علی المراقی میں صفحہ ۲۶۷ پر راجح قیاسی مسائل میں شمار کراتے ہوئے اس مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ سو کوڑے پورے لگنے سے قبل احصان کا ثبوت ہوجائے، تو قیاساً رجم کا حکم ہوگا، جبکہ تاتارخانیہ میں ہے کہ اس صورت میں ایک ہی قول ہے کہ اس پر رجم کی سزا جاری ہوگی۔ (فتاوی ہندیہ: ۲/ ۲۰۸ میں ہے کہ اس مسئلہ میں استحسان راجح ہے)

(۱۵) متعدد لوگوں کا کنویں میں مردہ پایا جانا

کسی نے عام راستہ میں ناحق کنواں کھودا، پھر اس میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مردہ پائے گئے تو قیاساً پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر اور تیسرے کی دیت دوسرے گرنے والے کے عاقلہ پر ہوگی، کیوں کہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہوگا۔ جب کہ استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلے کی دیت کے تین حصہ کر کے ایک حصہ کنواں کھودنے والے اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو، اور ایک حصہ ہدر قرار دیا جائے، دوسرے کی دیت کے دو حصے کر کے ایک پہلے شخص پر اور دوسرا حصہ ہدر قرار دیا جائے، اور تیسرے کی

پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو۔

تنبیہ: طحطاوی علی المراقی ۲۶۷ پر اس مسئلہ کے بارے میں مختلف صورت ذکر کی ہے کہ قیاس اور استحسان کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ گرنے والوں میں سے ایک نے دوسرے کو پکڑ لیا ہو اور اس وجہ سے موت واقع ہوئی ہو؛ جبکہ قاضی خان میں اس صورت کے بارے میں بالاتفاق حکم لکھا ہے کہ پہلے کی دیت کنواں کھودنے والے پر، دوسرے کی پہلے پر، اور تیسرے کی دوسرے پر ہوگی، اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ واقعہ کا صحیح علم نہ ہو۔

(۱۶) آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری

مولیٰ نے کوئی چیز اپنے نصف مکاتب سے خریدی تو یہ معاملہ صرف نصف حصہ میں جائز ہوگا؛ کیوں کہ نصف حصہ مولیٰ کے تصرف میں ہی ہے۔ اور اگر مولیٰ سے کوئی چیز یہ مکاتب خریدے تو استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ پوری شئی میں درست ہونا چاہئے۔ جیسے کہ یہ غلام دوسرے سے خریدتا تو صحیح ہوتا؛ مگر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف نصف حصہ میں درست ہوگا، کیوں کہ نصف حصہ مطلق غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملہ کا کوئی مطلب نہ ہوگا۔

(۱۷) مطلب میں مذکور مسئلہ۔

(۱۸) راستہ میں وفات پانے والے حاجی کا حج بدل کہاں سے کیا جائے؟

اگر سفر حج کے دوران کسی حاجی کا راستہ میں انتقال ہوجائے، اور وہ اپنی جانب سے (جگہ اور مال کی قید کے بغیر) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے تو استحسان یہ ہے کہ جہاں انتقال ہوا ہے اسی جگہ سے حج کیا جائے، اور قیاس یہ ہے کہ مرنے والے کے وطن اصلی سے حج کیا جائے۔

(۱۹) مسافر گھر واپس آ کر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟

کوئی شخص سفر شرعی کے ارادے سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو، پھر کچھ دیر بعد درمیان سے واپس آ کر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہوگا؟ استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ چوں کہ وہ مسافر شرعی ہو گیا تھا، اس لئے صرف قضاء لازم ہوگی، کفارہ لازم نہ ہوگا؛ جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کفارہ بھی لازم ہوگا؛ کیوں کہ سفر درمیان میں چھوڑ کر وطن واپس آ جانے کی وجہ سے وہ مقیم ہو گیا، مسافر نہ رہا۔

(۲۰) قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا، پھر نو روپیہ میں بیچ دیا

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہیں بیچوں گا جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، پھر نو روپیہ میں اسے وہ کپڑا بیچ دیا تو از روئے استحسان وہ حانث ہو جائے گا؛ کیوں کہ ایسے کلام سے عرف میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا، جب کہ قیاس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ قسم اس نے دس میں نہ بیچنے کی کھائی ہے، لہٰذا نو میں بیچنا اس (قسم) کے معارض نہیں۔

نوٹ: اس روایت کے خلاف امام محمدؒ کی روایت معلیٰ بن منصور کے واسطے سے مروی ہے، جس سے استحسان کے قول کی ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲۱) قسم کھائی کہ اس درہم سے گوشت کے علاوہ کچھ نہ خریدوں گا

اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درہم سے گوشت کے علاوہ اور کچھ نہ خریدوں گا، پھر آدھے درہم سے گوشت اور آدھے سے روٹی خریدی تو از روئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا، کیوں کہ حنث کی شرط یہ تھی کہ وہ پورے درہم سے گوشت کے علاوہ کچھ

خریدے اور یہ شرط نہیں پائی گئی۔جبکہ استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ عرف میں جب اس طرح کا کلام بولا جاتا ہے تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ پورے درہم سے ہی گوشت خریدوں گا دوسری چیز نہ خریدوں گا۔

(۲۲) دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ

دو دھوبی مشترک کاروبار کرتے ہوں، کسی شخص نے آ کر یہ دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا (جو ان دونوں کے قبضہ میں ہے) میرا ہے، میں نے دھلائی کے لئے دیا ہے، اس دعویٰ کے جواب میں ایک دھوبی نے تو اس کی بات کا اقرار کرلیا؛ لیکن دوسرے نے انکار کیا، تو از روئے استحسان اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور کپڑا مدعی کو دیکر اس سے اجرت لے لی جائے، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اقرار کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

(۲۳) تولیت وقف کا ایک مسئلہ

اگر کسی مرحوم شخص کے متعلق دعویٰ کیا گیا کہ وہ فلاں وقف جائداد کا واقف و متولی تھا، پھر اس کے وارثین میں سے بعض نے اس کی طرف سے وقف کی تصدیق کی اور بعض نے تکذیب کی تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے لئے ولایت اور تولیت کا ثبوت نہ ہو؛ کیوں کہ تولیت میں تجزی نہیں ہوسکتی، جبکہ استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ بعض کی تصدیق سے تولیت کا ثبوت ہو جانا چاہئے۔

(۲۴) شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں دودھ پیوں تو میری بیوی کو طلاق، پھر دودھ میں پانی ملا دیا جائے اور یہ پتہ نہ چل پائے کہ پانی زیادہ ہے یا دودھ؟ اور وہ شخص

اسے پی لے تو قیاساً وہ حانث نہ ہوگا، اور محض شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی، جب کہ استحساناً اسے حانث قرار دیا جائے گا، کیوں کہ حرمت اور اباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حرمت کو ترجیح دینا احوط ہے۔

(۲۵) اعتکاف میں مسجد سے باہر نکلنا

اگر معتکف مسجد سے تھوڑی دیر باہر نکل آئے تو قیاساً اس کا اعتکاف ٹوٹ جائے گا اور یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے، کیوں کہ مسجد میں ٹھہرنا اعتکاف کا بنیادی رکن ہے اور باہر نکلنے کی وجہ سے یہ رکن چھوٹ جاتا ہے؛ جبکہ استحسان (صاحبینؒ کا مذہب) یہ ہے کہ اعتکاف نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ اعتکاف میں کچھ دیر باہر نکلنا معاف ہے اور کچھ دیر کی تحدید آدھے دن سے کی گئی ہے۔

نوٹ: علامہ شامیؒ نے رحمتی کے حوالہ سے اس مسئلہ کو قیاسی راجح مسائل کی فہرست سے خارج قرار دیا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ محقق ابن ہمامؒ نے صاحبینؒ کے قول کو استحسان ماننے سے انکار کیا ہے، لیکن علامہ رافعیؒ کا رجحان اس قول کے استحسان ہونے پر ہے۔

(۲۶) معتوہ بیٹے کے لئے باپ کا باندی خریدنا

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اس سے اولاد بھی ہوئی، پھر وہ شخص اپنے معتوہ بیٹے کے لئے اسی باندی کو خریدنا چاہے تو استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ باندی بیٹے کی ہو، اور اس شخص کی ام ولد نہ بنے، جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دیا جائے اور اسے ام ولد تسلیم کرلیا جائے، لہٰذا باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہوجائے گی۔

مذکورہ تمام مسائل میں استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو راجح قرار دیا گیا ہے۔
(ماخوذ از۔ استحسان، حقیقت، ارکان، اقسام: ۱۶۷ تا ۱۹۱۔ فتوی نویسی کے رہنما اصول: ۲۳۴ تا ۲۵۳)

مطلب إذا قال الشريك استقرضت ألفًا فالقول له إن المال في يده

استقراض میں شریک کے قول کا اعتبار

درمختار میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مالِ شرکت میں شریکین میں سے ایک شریک نے شہر میں تصرف کیا اور دوسرے شریک نے سفر میں تصرف کیا، اب دونوں نے تقسیم کا ارادہ کیا تو صاحبِ قبضہ شریک نے کہا کہ میں نے شرکت کے لئے ایک ہزار قرض لیا ہے، تو صاحب قبضہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ مال (ایک ہزار) اس کے پاس موجود ہو۔

نوٹ: سفر و حضر کی بات قید و احتراز کے طور پر نہیں، بلکہ صورتِ واقعہ کے اعتبار سے ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب کے تحت فرماتے ہیں کہ جب تک وہ مال (ایک ہزار) اس کے قبضہ میں ہے وہ امین ہے، گویا کہ وہ دعوی کرر ہا ہے کہ یہ ہزار غیر کا حق ہے اور امین کی بات جب عہدۂ امانت سے بَری ہونے کی ہو، تو ظاہر حال کے مطابق ہوتی ہے، اس لئے مع الیمین اس کی بات قبول ہوگی، برخلاف اس صورت کے کہ جب صاحبِ قبضہ کے پاس وہ مال (ایک ہزار) موجود نہ ہو، کیوں کہ اس صورت میں وہ دوسرے کا اپنے اوپر دین کا دعوی کرر ہا ہے، لہٰذا اس صورت میں وہ مدعی ہوا، اس لئے یمین نہیں بلکہ مدعی ہونے کی وجہ سے بینہ کی ضرورت ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس یہ جو مال ہے اس میں سے میرا اتنا ہے، تو اس کی اس بات کو ایسے ہی قبول کیا جائے گا، جیسے وہ اپنے پاس موجود مال کے سلسلہ میں یہ کہے کہ اس میں سے

اتنا دوسرے کا ہے اور اس کی اس بات کو قبول کیا جاتا ہے۔ تأمل۔ علامہ رملی حاشیہ علی المنح میں فرماتے ہیں کہ ایسا ہی ایک واقعہ فتوے کا پیش آیا تھا، اور اسی کے مطابق میں نے فتوی دیا ہے۔

خیریہ میں بھی اس سلسلہ میں ایک فتوی ہے کہ جب صاحبِ قبضہ یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے شرکت کے لئے اتنا قرض لیا ہے اور میں نے اس کا دَین اداء بھی کر دیا ہے تو اس کی بات مع الیمین معتبر ہوگی اور انہوں نے اس کا استدلال منح میں جواہر الفتاوی کے حوالے سے جو مسئلہ ذکر کیا ہے اس کے ذریعہ کیا ہے، اور وہی مسئلہ شارح نے بیان کیا ہے، حامدیہ میں فصل ما یجوز لأحد شریکی العنان میں محیط سرخسیؒ کے حوالے سے جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرکت عنان میں شریکین میں سے ایک نے مال قرض لیا تو وہ دونوں پر لازم ہوگا، اس لئے کہ قرض لینا معنیً تجارت اور مبادلہ ہے، کیوں کہ قرض لینے والا قرض لی ہوئی چیز کا مالک بنتا ہے، پھر اس پر قرض لی ہوئی چیز کا مثل لوٹانا لازم ہوتا ہے، تو یہ مصارفہ یا استعارہ (بیع صرف یا عاریت) کی طرح ہوا۔ اور دونوں ہی اپنے ساتھی (شریک) پر نافذ ہوتے ہیں، لہٰذا قرض بھی ساتھی پر لازم ہوگا۔ اسی طرح والوالجیہ میں ہے اور اسی طرح خانیہ میں شرکت عنان کی فصل میں ہے۔

نوٹ: اب تک کی عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ شرکتِ عنان میں ایک آدمی نے اگر قرض لیا ہے تو شریک آخر پر بھی وہ لازم ہوگا اور مقرِض دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے۔

لیکن علامہ شامیؒ آگے دوسرا قول ذکر فرماتے ہیں جس کے مطابق ایک شریک کا لیا ہوا دَین دوسرے پر لازم نہ ہوگا اور مطالبہ فقط اسی سے ہوگا جس نے قرض لیا

ہے، گویا اس مسئلہ میں دو قول ہیں، اس دوسرے قول کے ختم پر علامہ شامیؒ اصح قول کی نشاندہی فرمائیں گے۔

اس سلسلہ میں دوسرا قول علامہ شامیؒ خانیہ کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ شرکتِ عنان میں شریکین میں سے ایک کہے کہ میں نے تجارت کے لئے فلاں شخص سے ایک ہزار لئے ہیں، تو وہ صرف قرض لینے والے پر لازم ہوں گے، نہ کہ اس کے ساتھی پر؛ کیوں کہ اس کا یہ قول اس کے ساتھی پر دَین لازم کرنے کے لئے حجت نہیں ہے، اور اگر شریکین میں سے ایک اپنے ساتھی کو دَین لینے کا حکم دے تو یہ امر (حکم) صحیح نہ ہوگا، اور ایسے حکم کے بعد ماموراپنے ساتھی کے لئے قرض لینے کا مالک نہ ہوگا، اگر اس نے قرض لے لیا تو اب مقرِض اسی سے رجوع کرے گا نہ کہ اس کے ساتھی سے؛ کیوں کہ توکیل بالاستدانہ قرض لینے کی توکیل ہے، جو باطل ہے کہ یہ مشقت برداشت کرنے کی توکیل ہے، اور مشقت وکیل کو ہی برداشت کرنی پڑتی ہے، موَکل اس سے دور ہوتا ہے۔ ہاں، اگر وکیل مقرِض سے پہلے سے ہی اس طرح بات کرلے کہ فلاں شخص آپ سے ایک ہزار قرض لے رہا ہے، تو اس صورت میں قرض موَکل کے ذمہ ہی ہوگا وکیل کے ذمہ نہیں، اھ۔ یعنی اس صورت میں وکیل قاصد کی طرح اور مستقرض (موَکل) مرسل (بھیجنے والے) کی طرح شمار ہوگا، مگر یہ صورت ہماری بحث سے خارج ہے۔

ولوالجیہ میں اس طرح ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کو اپنے نام پر قرض لینے کا حکم دیا تو قرض لینے والے پر ہی خاص طور پر قرض لازم ہوگا، اور مقرِض اسی سے رجوع کرے گا، اس کے ساتھی شریک سے رجوع کا حق نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح ہے کیوں کہ توکیل بالاستقراض (قرض لینے کے لئے وکیل بنانا) باطل ہے،

لہٰذا ساتھی کی طرف سے اجازت ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہے، جو قرض لیگا اسی پر قرض لازم ہوگا۔

قلت: اس بحث کے بعد علامہ شامیؒ خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو قول ہیں: (۱) پہلا قول: جو محیط کے حوالے سے گذرا کہ شرکتِ عنان میں شریکین میں سے کوئی ایک قرض لے تو وہ دوسرے پر بھی لازم ہوگا، یعنی شریکین میں سے ہر ایک کو قرض لینے کا اختیار ہے، کیوں کہ یہ تجارت ہے یعنی معنوی طور پر مبادلہ ہے۔

(۲) دوسرا قول: یہ ہے کہ شرکتِ عنان میں دوسرے شریک کی اجازت کے باوجود شریک کو قرض لینے کا حق نہیں ہے، اور یہی صحیح قول ہے، اس لئے کہ فقہاء کا قول ہے کہ توکیل بالاستقراض باطل ہے کیوں کہ یہ مشقت برداشت کرنے کی توکیل ہے، اس کی وضاحت یہ ہے استقراض (قرض لینا) یہ ابتداءً تبرع واحسان کا معاملہ ہے تو مقرض نے جس کے ساتھ تبرع کیا اسی کا ہوگا، گویا یہ تکدی یعنی مشقت برداشت کرنے کی توکیل ہے، تو وکیلِ مستقرض ہی مشقت برداشت کرے گا، مؤکل اس سے دور ہوگا۔

اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بعد قرض لیا اور پھر قرض ہلاک ہوگیا، تو پہلے قول کے مطابق دونوں کی طرف سے ہلاک شمار ہوگا، جبکہ دوسرے قول کے مطابق صرف مستقرض (قرض لینے والا) کی طرف سے ہلاک شمار ہوگا، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ قول (کہ مستقرض پر ہی قرض لازم ہوگا) اس قول کے منافی نہیں ہے جو جواہر کے حوالے سے گذرا کہ قرض دونوں شریکوں پر لازم ہوگا، کیوں کہ شریکین میں سے ایک نے اپنے ساتھی کی اجازت سے جو قرض لیا، وہ اجازت اور توکیل کے درست ہونے کی وجہ سے اولاً صرف مستقرض

پر ہی لازم ہوگا، پھر جب مستقرض قرض لیکر مال شرکت میں رکھ دے گا، دراں حالیکہ شرکت کا مال اس کے قبضہ میں ہے، تو اس کے امین ہونے کی وجہ سے اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی، لہٰذا اس کے لیے شرکت کے مال سے قرض کا مثل لینے کا اختیار ہوگا۔ (یعنی نتیجتاً دونوں پر قرض لازم ہوگا)

نیز مصنف کا قول کہ مقرض کو یہ حق نہیں کہ وہ شریکِ آخر سے رجوع کرے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ قرض ہلاک ہوگیا ہو، کیوں کہ قرض ہلاک ہونے کی صورت میں وہ امین نہیں رہے گا۔

پس یہ بات اس قاعدے کے منافی نہیں کہ قرض کو مالِ شرکت میں ملانے کے بعد شریکِ مستقرض یہ کہے کہ إن بعض هذا المال قرض کہ یہ مجموعۂ مال ِشرکت کا کچھ مال قرض ہے، (اور وہ موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہے) اور اس اعتبار سے وہ مالِ شرکت میں سے قرض کے بدل کے طور پر اس جیسا مال مجموعۂ مالِ شرکت سے لینا چاہے، تو درست ہوگا، اس کی بات قبول کی جائے گی، اور اس صورت میں شریک سے رجوع کی بات نہیں پائی جاتی، بلکہ اپنا جو مال (قرض والا) مالِ شرکت میں منضم ہوگیا ہے اس کا مثل لے رہا ہے۔

اسی طرح سابق میں ذکر کردہ مسئلہ أنه یلزم المقر جمیع الدین إن کان هو الذی ولِیَه۔۔الخ۔ یعنی جمیع دین مقر پر لازم ہوگا اگر اسی نے لیا ہو؛ کے منافی بھی نہیں۔ لما قلنا یعنی اس وجہ سے جو ابھی ذکر کیا گیا کہ جو شخص قرض لے اسی کے ذمہ ہوتا ہو، مؤکل کے ذمہ نہیں ہوتا ہے۔

نوٹ: فقہی قاعدہ خلط ہلاک کے حکم میں ہے، وہ یہاں مراد نہیں، اس لئے کہ بطور خلط ہلاک ہونے کے باوجود مال مخلوط میں قرض والا مال موجود ہے، اس لئے نظیر

لینا درست ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ' ہماری ذکر کردہ اس تشریح میں گذرے ہوئے ایک مسئلہ سے اشکال پیدا ہوسکتا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شریکین میں سے ایک شریک اپنے قبضہ کی شرکت کی باندی کا دوسرے شخص کے لئے اقرار کرے، یعنی یہ کہ اس نے یہ باندی فلاں شخص سے شرکت کے لئے قرض لی ہے، تو صرف اسی کے حصہ میں اس کا اقرار درست ہوگا، ساتھی کے حصہ سے جائز نہیں ہے، یعنی مقر کے حصہ کی باندی کا مثل مقرض کو دیا جائے گا، مذکور مسئلہ میں باندی اس شریک کے قبضہ میں ہونے کے باوجود اس کی بات کا اعتبار نہیں کیا گیا، بایں طور کہ دونوں پر قرض لازم نہیں ہوا، جبکہ تشریح میں گذرا کہ جب اس کے قبضہ میں قرض کا مال موجود ہو، تو اس کی بات مع الیمین معتبر ہوگی، اور قرض دونوں پر لازم ہوگا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ پہلے سے ہی بینہ یا اسی کے اقرار سے باندی کا مشترک ہونا معلوم ہوگیا ہو، اس لئے ساتھی کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور مقر پر ہی اس کا اقرار منحصر ہوگا۔

تصرف أحد الشريكين في البلد والآخر في السفر وأراد القسمة فقال ذو اليد قد استقرضت ألفا فالقول له: إن المال في يده. (درمع التنوير)

مطلب إذا قال الشريك استقرضت ألفا فالقول له إن المال بيده

(قوله: تصرف أحد الشريكين في البلد إلخ) تخصيص أحدهما بكونه تصرف في البلد، والآخر في السفر مبني على كونه صورة الواقعة، أو ليفيد أن القول لذي اليد وإن لم يعلم صاحبه بما صنع. (قوله: فالقول له إن المال في يده)؛ لأنه حينئذ أمين، فقد ادعى أن الألف حق الغير، بخلاف ما إذا لم يكن في يده؛ لأنه يدعي دينا عليه، فلو قال لي في هذا المال الذي في يدي كذا يقبل أيضا كما يقبل أنه للغير تأمل. وهي واقعة الفتوى، وبه أفتيت

رملي على المنح.

وأفتى أيضا في الخيرية فيما إذا قال الذي في يده المال كنت استدنت من فلان كذا للشركة ودفعت له دينه بأن القول قوله بيمينه، واستدل له بما في المنح عن جواهر الفتاوى، وهو ما ذكره الشارح هنا، ويؤيده ما في الحامدية عن محيط السرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مالا لزمهما؛ لأن الاستقراض تجارة ومبادلة معنى؛ لأنه يملك المستقرض ويلزمه رد مثله فشابه المصارفة أو الاستعارة، وأيهما كان نفذ على صاحبه اهـ ومثله في الولوالجية، وكذا في الخانية من فصل شركة العنان، لكن في الخانية أيضا قال أحد شريكي العنان إني استقرضت من فلان ألف درهم للتجارة لزمه خاصة دون صاحبه؛ لأن قوله لا يكون حجة لإلزام الدين عليه، وإن أمر أحدهما صاحبه بالاستدانة لا يصح الأمر ولا يملك الاستدانة على صاحبه ويرجع المقرض عليه لا على صاحبه؛ لأن التوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقراض وهو باطل؛ لأنه توكيل بالتكدي إلا أن يقول الوكيل للمقرض إن فلانا يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال على الموكل لا على الوكيل اه أي؛ لأنه يكون حينئذ رسولا والمستقرض هو المرسل، وكذا لو قال في الولوالجية، وإن أذن كل منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه وهو الصحيح؛ لأن التوكيل بالاستقراض باطل فصار الإذن وعدمه سواء اهـ.

قلت: ويظهر من هذا أن فى المسألة قولين: أحدهما ما مر عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقراض لأنه تجارة: أي مبادلة معنى. والثاني عدم الجواز ولو بصريح الإذن، وهو الصحيح لموافقته لقولهم: إن التوكيل بالاستقراض باطل؛ لأنه توكيل بالتكدي، وبيانه أن الاستقراض تبرع ابتداء فكان في معنى التكدي: أي الشحاذة.

ويتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن وهلك القرض يهلك عليهما على القول الأول. وعلى الثاني يهلك على المستقرض، لكن لا يخفى أن هذا لا

ينافي ما مر عن الجواهر؛ لأن ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرض لعدم صحة الإذن فينفذ عليه، فإذا أخذ المال ووضعه في مال الشركة وكان المال في يده يصدق فله أخذ نظيره، لما قدمه المصنف أن الشريك أمين في المال فيقبل قوله بيمينه، وأما قوله وليس له أن يرجع على شريكه فذاك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول قوله إن بعض هذا المال قرض، وأراد أخذ نظيره إذ لا رجوع في ذلك على الشريك، وكذا لا ينافي ما قدمناه عند قوله لا يصح إقراره بدين من أنه يلزم المقر جميع الدين إن كان هو الذي وليه إلخ لما قلنا، نعم يشكل عليه ما مر هناك في الشرح من أنه لو أقر بجارية في يده من الشركة أنها لرجل لم يجز في حصة شريكه، إلا أن يجاب بأن المراد ما إذا علم ببينة أو إقرار أنها من المال المشترك بينهما إذ لا يصدق على شريكه بل إقراره يقتصر عليه، هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره، والسلام. (رد المحتار: ١٣/ ٣٥٠-٣٥٢)

مطلب دفع ألفا على أن نصفه قرض ونصفه مضاربة أو شركة

نصف مال قرض اور نصف شرکت یا مضاربت یا بضاعت کے لیے دینا

درمختار میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کو شرکت کے لئے مال دیا جس میں نصف بطور قرض دیا، اب تمام مال پر عقدِ شرکت واقع ہو گیا تو دوسرے نے اس مال سے ساز و سامان خرید لیا، اس کے بعد رب المال نے اپنا قرض طلب کیا، تو رب المال اگر سامان کا پیسوں میں تبدیل ہونے تک کا انتظار نہ کر سکے تو وہ موجودہ قیمت کے اعتبار سے جو سامان تجارت پڑا ہو وہ قیمت کے حساب سے لے سکتا ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب کے تحت فرماتے ہیں کہ مذکور مسئلہ میں دافع مال دے رہا ہے، اس میں دو احتمال ہے، یا تو قرض اور شرکت دونوں کے مال کو الگ الگ کر کے

دے رہا ہو، یا الگ کرنے سے پہلے یعنی ایک ساتھ ہی دونوں کا مال (قرض اور شرکت) مشترک طور پر دے رہا ہو، اس لئے کہ مشاع چیز کا قرض بھی جائز ہے، بہر حال اس طرح بھی شرکت درست ہے۔

اس کی دلیل کے طور پر علامہ شامیؒ چند مسائل ذکر فرماتے ہیں: تتارخانیہ میں ہے: اگر کوئی شخص دوسرے کو یہ کہے کہ یہ ہزار لے لو، اس میں سے نصف (پانچ سو) بطور قرض ہو، اور بقیہ نصف آخر میں وہ کام کرے، اور اس سے جو کچھ نفع ہو وہ دافع کے لئے ہو، اور دوسرا شخص اسے قبول کرلے تو یہ جائز ہے، اور اس میں کوئی کراہت نہیں۔ پھر اگر وہ شخص ہزار میں تصرف کرے تو جو کچھ نفع ہو وہ دونوں کے درمیان برابر سرابر ہوگا، اور اگر کچھ نقصان ہو تو وہ بھی دونوں کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں ہزار کا نصف (پانچ سو) تو مضارب کی ملک ہوگا جو اسے بطور قرض ملا ہے اور نصف آخر اس کے پاس بطور بضاعت ہوگا۔

اور اگر دافع نے یہ شرط رکھی کہ ہزار میں سے نصف قرض ہے اور دوسرا نصف بطور مضاربت ہوگا اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا، تو یہ بھی جائز ہے اور یہاں پر بھی کراہت ذکر نہیں کی گئی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دوسری صورت میں کراہت کا نہ ہونا بدرجۂ اولی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ شرکت بھی مضاربت کی طرح ہی ہے۔

اگر کسی نے دوسرے کو ایک ہزار دئے بایں طور کہ اس میں سے نصف قرض ہو اور نصف آخر بطور شرکت ہو، اس شرط پر کہ شریک آخر ہزار میں بطور شرکت کام کرے اور نفع دونوں کے مال کے تناسب سے ہو، تو یہ درست ہے، اور اس میں کوئی کراہت نہیں، اس لئے کہ یہ ایسا قرض نہیں جو نفع کو کھینچ لائے۔

نوٹ: شامی کی عبارت والظاهر أن الشركة كالمفاوضة کے سلسلہ میں تقریرات رافعی میں لکھا ہے کہ مفاوضہ کے بجائے مضاربت کا لفظ ہونا چاہئے، یہی صحیح ہے۔

دفع لآخر مالا أقرضه نصفه وعقد الشركة في الكل فشرى أمتعة فطلب رب المال حصته، إن لم يصبر لنضه أخذ المتاع بقيمة الوقت. (در مع التنوير)

مطلب دفع ألفا على أن نصفه قرض ونصفه مضاربة أو شركة

(قوله: أقرضه نصفه) يحتمل أن يكون الإقراض بعد إفرازه أو قبله، فإن قرض المشاع جائز بالإجماع كما في جامع الفصولين. وفي مضاربة التتارخانية: ولو قال خذ هذه الألف على أن نصفها قرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الربح لي جاز ولا يكره، فإن تصرف بالألف وربح كان بينهما على السواء والوضيعة عليهما؛ لأن نصف الألف صار ملكا للمضارب بالقرض، والنصف الآخر بضاعة في يده، وإن على أن نصفها قرض ونصفها مضاربة بالنصف جاز ولم يذكر الكراهة هنا. اهـ.

قلت: ويظهر عدم الكراهة في الثاني بالأولى، والظاهر أن الشركة كالمفاوضة لو دفع ألفا نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما والربح بقدر المالين مثلا، وأنه لا كراهة في ذلك؛ لأنه ليس قرضا جر نفعا (رد المحتار: ١٣/٣٥٣)

مطلب مهمٌ فيما إذا امتنع الشريك من العمارة والإنفاق في المشترك

مشترک چیز میں ایک شریک مرمت کا خرچ دینے سے انکار کرے

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے مشترک چیز کے صرفہ اور نفقہ سے متعلق یہ ضابطہ نقل کیا ہے کہ دو شخص کسی چیز میں شریک ہوں، اور انفاق کی صورتِ حال یہ ہو کہ ہر

شریک کو دوسرے کے ساتھ انفاق میں شریک ہونے پر مجبور کیا جا سکتا ہو؛ اس صورت میں دونوں سے کوئی ایک شریک دوسرے کی اجازت کے بغیر مرمت وغیرہ ضرورت پر انفاق کر دے تو وہ متبرع شمار ہوگا، یعنی شریک آخر سے اس کے حصے کے بقدر نفقہ وصول نہیں کر سکتا۔ اور اگر صورتِ حال ایسی نہ ہو کہ شریک آخر کو مجبور کیا جائے پھر کوئی ایک شریک انفاق کرے تو اس صورت میں وہ متبرع شمار نہیں ہوگا، یعنی شریک آخر سے اس کے حصے کا خرچ وصول کرے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اس قاعدے کی وضاحت، قید کا اضافہ اور مثالیں بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ ضابطہ البحر الرائق کی کتاب القضاء میں امام حلوانیؒ سے منقول ہے؛ لیکن میری رائے یہ ہے کہ اس ضابطہ میں ایک اور قید شامل کرنی چاہئے کہ جب خرچ کرنے کا ارادہ رکھنے والا شریک اپنے شریک کے ساتھ خرچ کرنے پر مجبور ہو، یعنی مشترک چیز میں تنہا اپنے حصے کے بقدر خرچ کرنا ممکن نہ ہو۔ پس اس قید کے ساتھ اب ضابطہ کی تفصیل یوں ہوگی کہ:

(۱) جب شریکین میں سے ایک شریک دوسرے شریک کے ساتھ خرچ کرنے پر مجبور ہو اور وہ کام ایسا ہو جس میں شریک آخر کو انفاق پر مجبور کیا جا سکتا ہو؛ اس صورت میں جو شریک (قاضی کے حکم یا شریکِ آخر کی اجازت کے بغیر) خرچ کرے گا وہ متبرع شمار ہوگا؛ اس لئے کہ اس صورت میں متبرع یعنی انفاق کا ارادہ کرنے والا شخص شریکِ آخر یعنی منکر کو قاضی کے پاس لے جا سکتا ہے، تا کہ قاضی اس پر انفاق میں شریک ہونے اور خرچ کرنے پر جبر کرے۔

(۲) اگر وہ انفاق یا خرچہ ایسا ہو کہ انفاق کا ارادہ رکھنے والا مشترک چیز پر خرچ کرنے پر مجبور تو ہو (اور اشتراک کی وجہ سے شریک آخر کو بھی ساتھ میں خرچ

کرنا چاہیئے) مگر شریک آخر کو بحکم قضاء بھی مجبور نہ کرسکتا ہو؛ اس صورت میں وہ خرچ کرے تو متبرع شمار نہ ہوگا۔

پہلی صورت کی مثال وہ تین مسائل ہیں جو شارح علامہ حصکفیؒ سابق میں مذکورہ ضابطہ سے قبل ذکر فرما چکے ہیں:

♦ طاحون مشتركة قال أحدهما لصاحبه عمِّرْها ، فقال : هذه العمارة تكفيني لا أرضى بعمارتك، فعمرها؛ لم يرجع. جواهر الفتاوى.

یعنی دو آدمیوں کے درمیان مشترک چکی (یا کوئی بھی غیر قابل انقسام چیز) کے ایک شریک نے دوسرے کو کہا کہ مشترک چکی کی تعمیر و مرمت میں تم بھی میرے ساتھ خرچ کرو؛ اس نے یوں کہتے ہوئے کہ مرمت کی ضرورت نہیں، میرا کام اس کے بغیر بھی چل رہا ہے، مرمت کرنے یعنی مرمت کے خرچ میں شرکت سے انکار کر دیا، نتیجتاً ایک شریک نے مرمت کے سارے مصارف اٹھائے، تو خرچ کرنے والا شریک نصف خرچہ شریک آخر سے وصول نہیں کرسکتا؛ وہ اپنے کل خرچ میں متبرع شمار ہوگا؛ کیوں کہ چکی غیر قابل انقسام چیز ہے، اس میں نقصان کی وجہ سے انتفاع ممکن نہ ہو تو یقیناً خرچ کرنا ضروری (اضطرار) ہے، اور خرچ کا ارادہ رکھنے والے کو شریکِ آخر نے اجازت نہ دی تو قاضی سے فیصلہ کروا کر اس کو مجبور کرسکتا ہے، جب ایسا نہ کیا تو خرچ کرنے والا متبرع ہوگا۔

♦ وفي السراجية : طاحون مشتركة أنفق أحدهما في عمارتها فليس بمتطوع.

یعنی مشترکہ چکی میں ضرورت ہونے پر ایک شریک نے خرچہ کیا؛ اور دوسرے شریک سے نہ اجازت لی، نہ قاضی کے پاس گیا؛ تو یہ بھی متبرع ہے۔ جیسا کہ پہلی صورت میں بیان ہوا۔

نوٹ : اس صورت کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے تو 'فلیس بمتطوع' لکھا ہے، مگر علامہ شامیؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ضابطہ کے مطابق یہاں بھی اس کو متطوع یعنی متبرع ہی مانا جائے گا۔

◆ لو أنفق علی عبد مشترک أو أدّی خراج کرم مشترک فهو متطوع.

مشترکہ غلام یا کھیتی سے متعلق ضروری خرچ کرنے کی نوبت آئے، تو شریکِ آخر کی اجازت یا قاضی کے فیصلے کے بغیر خرچ کرنے والا متبرع ہوگا؛ کیوں کہ ایسا خرچ کرنا شریک آخر پر لازم ہے، یا تو اس کی اجازت سے، اور وہ اجازت نہ دے تو قاضی کے فیصلے سے اس کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ ایسا نہ کرتے ہوئے خود خرچہ کیا تو یہ تبرع ہوگا۔

اسی طرح مشترکہ غلام، مشترکہ کھیتی اور مشترکہ جانور کے نفقہ میں دوسرے شریک پر اجبار درست ہے (ایک قول کے مطابق)، لہٰذا ان صورتوں میں کوئی ایک شریک انکار کر دے اور دوسرا شریک قاضی کے فیصلہ کے بغیر خرچ کرے تو وہ متبرع شمار ہوگا؛ اور دوسرے شریک سے اس کے حصہ کا نفقہ وصول نہیں کر سکتا۔

دوسری صورت کی مثال : جس میں خرچ کرنے کا ارادہ رکھنے والا تو خرچ کرنے پر مجبور ہو کہ اگر مرمت وغیرہ کا خرچ نہ کرے گا تو اس کو زیادہ نقصان اٹھانا پڑے گا، لیکن شریک آخر کو مرمت وغیرہ مقصد سے انفاق میں شریک ہونے پر مجبور نہ کیا جا سکتا ہو؛ جیسے سفل مع علو والی کسی عمارت کا سفل منہدم ہو جائے تو صاحبِ سفل کو صاحبِ علو اس کے سفل کی مرمت و تعمیر پر مجبور نہیں کر سکتا، اس کی مرضی کہ اپنی منزل بنائے یا نہ بنائے، مگر صاحبِ علو تو مضطر و مجبور ہے کہ سفل کی بھی مرمت و تعمیر کرے، کیوں کہ اس کے بغیر اس کے لیے اپنے علو سے انتفاع ممکن نہیں، اس صورت میں

صاحبِ علو سفل کی تعمیر میں جو خرچ کرے گا، اس میں وہ متبرع نہ ہوگا، بلکہ سفل کی تعمیر ومرمت کا خرچ صاحبِ سفل سے وصول کرے گا۔

اسی طرح جس دیوار پر دوسرے (پڑوسی) کا بوجھ یعنی شہتیر وغیرہ ہو؛ اور وہ گر جائے، تو اس کی تعمیر ومرمت میں یک طرفہ خرچ کرنے والا شریک متبرع نہ ہوگا، بلکہ شریکِ آخر سے رجوع کرے گا، یہ مسئلہ تفصیل سے آئندہ مطلب میں آرہا ہے۔

تیسری صورت: ایک اور (تیسری) صورت ہے کہ خرچ کرنے کا ارادہ رکھنے والا مجبور نہ ہو یعنی مشترکہ چیز پر خرچہ کرنے کی ضرورت اضطراری نہ ہو؛ اور خرچ بھی ایسا ہو کہ اس پر شریک آخر کو مجبور نہ کیا جاسکے، جیسے: مشترکہ مکان ایسا ہو کہ اس کی تقسیم ممکن ہو اور ایک شریک مرمت کرنا چاہتا ہے؛ پس اگر دوسرا انکار کردے، پھر بھی شریک اول خرچ کرے تو یہ تبرع ہوگا۔ اس لیے کہ قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے شریکِ اول کو اختیار ہے کہ تقسیم کا مطالبہ کرے اور اپنے حصے میں خرچ کرے، بایں معنی انفاق کا اضطرار نہیں؛ پس اگر شریک اول بدونِ تقسیم مشترکہ گھر میں تعمیر ومرمت کا خرچ کرتا ہے تو وہ اس میں متبرع ہوگا اور شریکِ آخر سے رجوع نہ کرے گا۔ (کما صرح فی الخانیہ)۔ علامہ شامی اس مسئلے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسے مکان کے بارے میں ہے جو قابل تقسیم ہو؛ کیوں کہ آگے شریکِ آخر پر اجبار کے حکم کو غیر قابل تقسیم چیزوں کے ساتھ خاص قرار دیا گیا ہے۔

اور اس مسئلہ سے ہی اس قید کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے جو علامہ شامیؒ نے شروع میں ذکر فرمائی تھی کہ خرچ کرنے کا ارادہ رکھنے والے کے لیے خرچ کا تقاضا اضطرار کا ہو، یعنی مشترکہ چیز کے بقاء کے لیے خرچ کرنے پر وہ مجبور ہو؛ کیوں کہ اگر مشترکہ انفاق کا اضطرار نہ ہو یعنی تقسیم کر کے فقط اپنے حصے میں خرچ کرسکتا ہے تو پھر مشترکہ

چیز میں خرچ کرنے سے وہ متبرع سمجھا جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جامع الفصولین اور شرح وہبانیہ کی عبارتوں کو اسی مذکورہ تفصیل کی روشنی میں سمجھنا اور حل کرنا چاہئے۔

جامع الفصولین میں ہے کہ ''اضطرار ان صورتوں میں ثابت ہوگا جہاں شریک آخر کو مجبور نہ کیا جاسکے، اور جہاں شریکِ آخر پر اجبار ممکن ہو وہاں شریک اول کا اضطرار نہ ہوگا، پس پہلی صورت میں بلااذن خرچ کرنے پر بھی رجوع کرے گا، اور دوسری صورت میں اگر بلااذن شریک خرچ کرے گا تو رجوع نہ کرسکے گا بلکہ تبرع ہوگا۔وھذا یخلصک عن الاضطراب الواقع فی ھذا الباب، اھملخصا، فافھم۔

علامہ شرنبلالیؒ کی شرح وہبانیہ میں ہے:

دولوگوں کے درمیان حمام یا رہٹ یا ایسی چیز مشترک ہو جس کی تقسیم سے اس کی منفعتِ مقصودہ فوت ہو جاتی ہو، پھر اس چیز کی مرمت کی ضرورت پڑے اور کوئی ایک شریک خرچ (مرمت) سے انکار کردے، تو بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قاضی وہ چیز کسی کو اجرت پر دے دے تاکہ اس کی اجرت سے مرمت کروائے، یا قاضی دونوں میں سے کسی ایک کو اجرت پر دے اور مرمت کا خرچ اجرت سے وصول کرنے کا حکم دے اور بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ قاضی منکر کے علاوہ دوسرے ساتھی کو مرمت کے لئے خرچ کا حکم دے اور منکر کو اس سے نفع اٹھانے پر پابندی لگادے، جہاں تک کہ وہ اپنا حصہ ادا کرے۔اور فتوی اسی قول پر ہے۔ اھ ومثلہ فی الخیریہ عن الخانیہ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ گویا اس قاعدے میں ان صورتوں کی مزید تفصیل ہے، جو قاعدے میں مذکور نہیں، مثلاً یہ کہ ایک شریک انفاق کے اضطرار کی صورت

میں معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تا کہ قاضی شریکِ آخر کو انفاق میں شرکت کا حکم دے، اس کے باوجود شریکِ آخر قاضی کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے یا اپنے عجز کی وجہ سے انفاق میں شریک نہ ہو تو قاضی اس شریک کو انفاق کا حکم دے کر اجرت سے مرمت کا خرچ وصول کرنے کا حکم دے، یا دوسرے کو انتفاع سے منع کردے تا آں کہ وہ اپنے حصہ کا خرچ ادا کرے۔

شریکِ آخر سے خرچ وصول کرنے کا معیار:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ ابھی حل طلب ہے اور وہ یہ کہ جن مواقع میں انفاق کرنے والے شریک کو شریکِ آخر سے رجوع کا اختیار ہے، وہاں شریکِ آخر سے کون سی مقدار وصول کی جائے؟ نصف ما أنفق یا نصف القیمۃ؟

یہ حکم جامع الفصولین میں مذکور ایک مسئلہ سے اخذ کیا جا سکتا ہے، مسئلہ اس طرح ہے کہ: دو آدمیوں کے درمیان ایک دیوار تھی، جو بہت پرانی و کمزور ہو کر گرنے کے قریب تھی، ایک شریک اس کو توڑنا چاہے اور دوسرا منع کرے تو اس کو توڑنے پر مجبور کیا جائے گا۔ (یعنی توڑنے کی مشقت یا خرچ میں شرکت کرنی ہوگی) اور اگر دونوں نے مل کر اس مشترکہ دیوار کو توڑ دیا، مگر بناءِ جدید میں ایک شریک انکار کرتا ہے تو اس میں بھی اس کو مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر مشترکہ دیوار از خود گر گئی ہو؛ پھر ایک شریک اس کو تعمیر کرنا چاہے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا؛ البتہ جو شریک خرچ کر کے اس کو بنائے، وہ دوسرے کو انتفاع سے منع کرے گا، تاوقتیکہ دیوار میں خرچ کی گئی رقم کا نصف وصول کرے بشرطیکہ دیوار قاضی کے حکم سے بنائی ہو؛ اور قاضی کے حکم کے بغیر بنائی ہو تو دیوار کی نصف قیمت وصول کرے گا۔ شرح وہبانیہ میں یہ مسئلہ ذخیرہ کے حوالے سے سفل کے منہدم ہونے کی صورت کے متعلق نقل کیا گیا ہے

اور ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ: إنه الصحيح المختار للفتوى۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تفصیل سے واضح ہے کہ یہ سفل و حائط کی ایسی شکل کا حکم ہے جس میں دوسرے شریک کو انفاق پر مجبور کرنا درست نہ ہو۔ پس جن صورتوں میں شریک آخر پر انفاق کا اجبار درست ہو جیسے مشترکہ غیر قابل تقسیم چیزوں میں شریک آخر پر اجبار درست ہے، تو اس صورت میں اگر شریکِ آخر انفاق سے انکار کرے تو قاضی کے حکم سے انفاق کرنا ضروری ہے، تاکہ شریکِ آخر سے رجوع کر سکے، ورنہ تبرع ہوگا اور رجوع درست نہ ہوگا۔ اور جب اس صورت میں رجوعِ نصف کے لیے اذنِ قاضی ضروری ہے تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ نصف ما أنفق ہی رجوع کر سکے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے فتاوی خیریہ میں مذکور ایک سوال و جواب کا ذکر فرمایا ہے، جس میں صاحبِ فتاوی خیریہ نے ایک سوال کے جواب میں جامع الفصولین اور ولوالجیہ کے حوالے سے جواب دیا ہے اور جامع الفصولین میں مذکور فتاوی فضلی کی عبارت ذکر فرمائی ہے۔ اس جواب میں مشترک غیر قابل تقسیم چیز میں بلا اذن قاضی انفاق کو بھی عدمِ تبرع اور سببِ رجوع کہا گیا ہے، جو سابقہ قاعدے کے خلاف ہے، اس لیے علامہ شامیؒ نے فتاوی فضلی سے مزید تفصیل ذکر کر کے اس جواب کی توجیہ ذکر فرمائی ہے۔

اور اخیر میں اس ضابطہ کے حکم کو بہتر انداز میں خلاصہ کے طور پر بیان فرمایا ہے، جو اس طرح ہے:

◆ اگر مشترک چیز کی مرمت میں خرچ کرنا ضروری ہو؛ مگر دوسرے کو خرچ میں شریک کرنے کی مجبوری نہ ہو؛ مثلاً مشترک چیز کو تقسیم کر کے اپنے خرچ سے اپنا

حصہ تعمیر کرسکتا ہو؛ پھر بھی تقسیم کیے بغیر مشترک چیز میں دوسرے کی اجازت کے بغیر خرچ کرے تو یہ تبرع ہوگا۔

◆ اگر مشترک چیز کی مرمت میں خرچ کرنا ضروری ہو اور دوسرے شریک کی شرکت کے بغیر مرمت ممکن نہیں؛ جیسا کہ غیر منقسم چیز کی مرمت میں ہوتا ہے، تو نفقہ میں دوسرے کو شریک کرنے کے لیے اس کی اجازت یا قاضی کا حکم ضروری ہے، اس طرح خرچ کرے گا تو نصف خرچ شریکِ آخر سے وصول کر سکے گا۔ اور اگر شریکِ آخر کی اجازت یا قاضی کے حکم کے بغیر مرمت کا خرچ کیا تو یہ تبرع ہوگا۔

اگر مشترک چیز کی مرمت میں خرچ کرنا ضروری ہو؛ مگر شریکِ آخر کو انفاق میں شرکت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ سفل منہدم ہو جائے تو علو والا اس کو مجبور نہیں کرسکتا؛ اس صورت میں اگر شریکِ آخر کی اجازت یا قاضی کے حکم سے تعمیر کیا ہو تو خرچ کا نصف حصہ وصول کرے گا اور از خود خرچ کیا ہے تو نصف قیمت وصول کرے گا۔ فاغتنم تحرير هذا المقام الذى هو مزلة أقدام الأفهام۔

دار بين اثنين سكن أحدهما وخربت، إن خربت بالسكنى ضمن طاحون مشتركة قال أحدهما لصاحبه عمرها فقال هذه العمارة تكفيني لا أرضى بعمارتك فعمرها لم يرجع جواهر الفتاوى.

وفي السراجية: طاحون مشترك أنفق أحدهما في عمارتها فليس بمتطوع؛ ولو أنفق على عبد مشترك أو أدى خراج كرم مشترك فهو متطوع. الكل من منح المصنف قلت: والضابط أن كل من أجبر أن يفعل مع شريكه إذا فعله أحدهما بلا إذن فهو متطوع وإلا لا.

مطلب مهم فيما إذا امتنع الشريك من العمارة والإنفاق في المشترك

(قوله: والضابط إلخ) نقل هذا الضابط في متفرقات قضاء البحر عن

الإمام الحلواني. قلت: ولا بد من تقييده بما إذا كان مريد الإنفاق مضطرا إلى إنفاق شريكه معه فيقال إذا كان أحدهما مضطرا إلى الإنفاق معه وأنفق بلا إذن الآخر، فإن كان الآخر الممتنع يجبر على الفعل معه فهو متطوع لتمكنه من رفعه إلى القاضي ليجبره وإلا لا: أي وإن لم يجبر الممتنع لا يكون متطوعا فالأول كما في الثلاث التي ذكرها الشارح وكما في قن وزرع ودابة على أحد القولين، والثاني كما في سفل انهدم، فإن صاحبه لا يجبر على البناء على ما مر، فذو العلو مضطر إلى البناء وصاحبه لا يجبر، فإذا أنفق ذو العلو لا يكون متبرعا، ومثله الحائط المنهدم إذا كان عليه حمولة الآخر على ما يأتي بيانه، بخلاف ما إذا كان مريد الإنفاق غير مضطر وكان صاحبه لا يجبر كدار يمكن قسمتها وامتنع الشريك من العمارة فإنه لا يجبر، فلو أنفق عليها الآخر بلا إذنه فهو متبرع؛ لأنه غير مضطر إذ يمكنه أن يقسم حصته ويعمرها كما صرح به في الخانية، ويعلم مما يأتي من التقييد بما لا يقسم أيضا، وبه علم أنه لا بد من التقييد بالاضطرار كما قلنا، وإلا لزم أن لا يكون متبرعا حيث أمكنته القسمة.

وعلى هذا يحمل ما في جامع الفصولين حيث قال: والتحقيق أن الاضطرار يثبت فيما لا يجبر صاحبه لا فيما يجبر، ففي الأول يرجع لا في الثاني لو فعله بلا إذن، وهذا يخلصك عن الاضطراب الواقع في هذا الباب اهـ ملخصا فافهم، هذا.

وفي شرح الوهبانية للشرنبلالي: حمام بين رجلين أو دولاب ونحوه مما تفوت بقسمته المنفعة المقصودة احتاج إلى المرمة وامتنع أحدهما منها. قال بعضهم: يؤجرها القاضي ليرمها بالأجرة أو يأذن لأحدهما بالإجارة ويأخذ المرمة منها، وقال بعضهم: إن القاضي يأذن لغير الآبي بالإنفاق ثم يمنع صاحبه من الانتفاع به حتى يؤدي حصته، والفتوى على هذا القول اهـ ومثله في الخيرية عن الخانية.

قلت: وهذا زيادة بيان لما سكت عنه الضابط المذكور، وهو أنه إذا اضطر ورفع الأمر إلى القاضي ليجبره ثم امتنع تعنتا أو عجزا يأذن القاضي

للمضطر ليرجع بقي أنه لم يذكر بماذا يرجع.

وفي جامع الفصولين: حائط بينهما وهى وخيف سقوطه فأراد أحدهما نقضه وأبى الآخر يجبر على نقضه، ولو هدما حائطا بينهما فأبى أحدهما عن بنائه يجبر، ولو انهدم لا يجبر ولكنه يبني الآخر فيمنعه حتى يأخذ نصف ما أنفق لو أنفق بأمر القاضي ونصف قيمة البناء لو أنفق بلا أمر القاضي. اهـ. ونقل هذا الحكم في شرح الوهبانية عن الذخيرة في مسألة انهدام السفل وقال إنه الصحيح المختار للفتوى، فعلم أن هذا فيما لا يجبر عليه كالحائط والسفل أما ما يجبر عليه مثل ما لا يقسم لا بد فيه عند الامتناع من إذن القاضي كما علمت خلافا لما سيأتي عن الأشباه.

......................والذي تحصل في هذا المحل أن الشريك إذا لم يضطر إلى العمارة مع شريكه بأن أمكنه القسمة فأنفق بلا إذنه فهو متبرع، وإن اضطر وكان الشريك يجبر على العمل معه فلا بد من إذنه أو أمر القاضي فيرجع بما أنفق، وإلا فهو متبرع إن اضطر وكان شريكه لا يجبر، فإن أنفق بإذنه أو بأمر القاضي رجع بما أنفق وإلا فبالقيمة، فاغتنم تحرير هذا المقام الذي هو مزلة أقدام الأفهام. (رد المحتار: ١٣/ ٣٥٧-٣٦١)

مطلب في الحائط إذا خرب وطلب أحد الشريكين قسمته أو تعميره

مشترک دیوار ویران یا کمزور ہونے پر ایک شریک اسکی تقسیم کا مطالبہ کرے

درمختار میں اس مقام پر یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی شریک کو عمارت کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، سوائے تین صورتوں کے۔(وصی و ناظر و ضرورۃ تعذر القسمۃ) اس میں تیسری صورت یہ ہے کہ دو لوگ ایسی چیز میں شریک ہو جس کی تقسیم دشوار ہو، اس کی چند مثالوں میں سے ایک مثال یہ ذکر فرمائی ہے کہ کوئی دیوار ایسی ہو جس کی بنیاد کو تقسیم نہ کیا جا سکتا ہو؛ اس صورت میں کوئی ایک شریک مرمت کا مطالبہ کرے تو شریک آخر کو مجبور کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر دیوار ایسی ہو کہ تقسیم کا احتمال ہو، اور ہر

شریک اپنے اپنے حصہ میں سترہ (پردہ) بنا سکتا ہو، اور کوئی ایک شریک مرمت کا مطالبہ کرے تو تقسیم ممکن ہونے کی وجہ سے شریکِ آخر کو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ مجبور کیا جائے گا، (یعنی دیوار میں تقسیم کا احتمال نہ ہو اس کے باوجود شریک آخر مرمت سے انکار کر دے تو اسے مجبور کیا جائے گا)۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دیوار تقسیم کا احتمال رکھتی ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ دیوار عریض ہو۔

پھر قابل تقسیم دیوار میں بھی متعدد صورتیں ہیں اور تبرع اور رجوع کے اعتبار سے سب کا حکم الگ الگ ہے، اس لیے مختلف صورتوں کا حکم الگ الگ بیانکرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اولا دو صورتیں ہوگی: (۱) یا تو دیوار پر بوجھ ہوگا یا (۲) دیوار پر بوجھ نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ پہلے دوسری صورت کو بیان فرما رہے ہیں۔

اگر دیوار پر بوجھ نہ ہو اور شریکین میں سے کوئی ایک دیوار کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم سے انکار کر دے تو اس صورت میں ایک قول یہ ہے کہ منکر کو مطلقاً مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ دیوار عریض ہو یا نہ ہو۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر دیوار کی بنیاد عریض ہو یعنی قابل تقسیم ہو تو شریک آخر کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، اور اسی قول پر فتوی ہے۔

اسی صورت میں یعنی دیوار پر بوجھ نہ ہو اور کوئی ایک شریک بناء کا مطالبہ کرے، نہ کہ تقسیم کا؛ اور شریکِ آخر بناء سے انکار کر دے تو اس صورت میں اگر دیوار (کی بنیاد) چوڑی ہو تو شریک آخر کو مجبور نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ دیوار عریض ہونے کی وجہ سے تقسیم ممکن ہے۔ اور اگر دیوار عریض نہ ہو تو ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شریکِ آخر کو بناء پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ

شریک آخر کو مجبور کیا جائے گا، اور یہی قول اشبہ ہے۔ اور اس صورت میں اگر ایک شریک قاضی کے حکم کے بغیر (دوسرے کے منع کرنے پر یا بدونِ اجازت) دیوار کی مرمت کروائے، تو رجوع کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ مرمت کروانے والا شریک شریک آخر سے مطلقاً رجوع نہیں کر سکتا، چاہے دیوار عریض ہو یا نہ ہو۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر دیوار عریض ہو تو رجوع نہیں کر سکتا، کیوں کہ اس صورت میں اس کے لئے تقسیم ممکن تھی، بناء پر خود مجبور نہیں تھا۔ اور دیوار عریض نہ ہونے کی صورت میں مرمت کراوئی تو بسبب اضطرار کے وہ رجوع کا حقدار ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ پہلی صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر دیوار پر بوجھ ہو، یعنی شہتیر وغیرہ ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں: دیوار پر دونوں کا بوجھ ہوگا یا کسی ایک شریک کا بوجھ ہوگا۔

دیوار پر دونوں کا بوجھ ہونے کی صورتیں:

◆ دیوار پر دونوں شریکوں کا بوجھ ہو اور کوئی ایک شریک دیوار کی بنیادی زمین کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو شریکِ آخر کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اگرچہ دیوار چوڑی ہو، یعنی دیوار پر دونوں کا بوجھ ہو تو شریک آخر کو مجبور نہیں کیا جائے گا، چاہے دیوار عریض ہو یا غیر عریض؛ کیوں کہ مکمل زمین پر دونوں کا حق ہے، کہ اس زمین پر قائم پوری دیوار پر بوجھ (شہتیر وغیرہ) رکھیں۔

◆ دیوار پر دونوں کا بوجھ ہو اور شریکین میں سے کوئی ایک بناء و مرمت کا مطالبہ کرے اور شریک آخر انکار کر دے، تو ایک قول یہ ہے کہ اگر دیوار عریض ہو تو شریکِ آخر (منکر) کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً بناء پر مجبور کیا جائے گا، چاہے دیوار عریض ہو یا غیر عریض۔ اور اسی قول پر فتوی ہے، اس لئے کہ

منکر کو مجبور نہ کرنے کی صورت میں مطالب شریک کا حق مارنا لازم آتا ہے، اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ پوری دیوار پر اپنا بوجھ رکھے۔

◆ دیوار پر دونوں کا بوجھ ہو، اور کوئی ایک شریک دوسرے کی اجازت کے بغیر مرمت کروالے تو اس صورت میں ایک قول یہ ہے کہ اگر دیوار عریض ہو تو مرمت کرنے والا شریکِ آخر سے رجوع نہیں کرے گا اور ایک قول یہ ہے کہ شریک آخر سے خرچ کے سلسلے میں رجوع کرے گا، یہی صحیح ہے؛ اس لئے کہ وہ بناء (مرمت) پر مجبور تھا، کیوں کہ اس کا بوجھ پوری دیوار پر تھا، جیسا کہ اگر دیوار عریض نہ ہوتی اور وہ مرمت پر مجبور ہوتا، تو اس صورت میں بھی اس کو رجوع کا حق حاصل تھا۔ لیکن یہ بات پہلے گذر گئی ہے کہ فتوی اس بات پر ہے کہ شریکِ آخر کو بناء پر مجبور کیا جائے اور جس کام پر شریکِ آخر کو مجبور کیا جا سکتا ہو اس میں کوئی اضطرار نہیں، یعنی بلا اجازت خود ہی مرمت کروانے پر وہ مجبور نہیں تھا، بلکہ شریکِ اخر کو بحکم قاضی مجبور کر سکتا تھا (کما مر تحقیقہ)، پس اس کے باوجود اس نے خود ہی تعمیر کروالی تو اب مناسب یہی ہے کہ اس کو متبرع شمار کیا جائے، اور اسی بات پر فتوی دینا مناسب ہے۔

دیوار پر کسی ایک شریک کا بوجھ ہونے کی صورتیں:

کسی ایک شریک کا بوجھ ہو اور بوجھ والا تقسیم کا مطالبہ کرے اور شریکِ آخر انکار کرے تو اگر دیوار عریض ہو تو منکر کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

اگر صاحب حمولۃ (جس شریک کا دیوار پر بوجھ ہے) مرمت کروانا چاہے اور شریکِ آخر انکار کرے تو صحیح قول یہ ہے کہ منکر کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر صاحب حمولۃ خود مرمت کروالے تو اس کو حق ہے کہ وہ منکر سے رجوع کرے یہی صحیح ہے، اس لئے

کہ وہ بناء پر مجبور تھا۔

اگر دوسرا شریک جس کا دیوار پر بوجھ نہیں ہے وہ مرمت کروائے، اور دیوار عریض ہو، تو اس صورت میں وہ متبرع شمار ہوگا؛ کیوں کہ وہ بناء پر مجبور نہیں تھا۔

پھر ہر وہ صورت جس میں بناء و مرمت کرنے والا متبرع نہ ہو اور شریک آخر خرچ نہ لوٹا تا ہو تو اس وقت بانی کو یہ اختیار ہے کہ وہ شریک آخر کو اس دیوار سے نفع اٹھانے سے روک دے، یہاں تک کہ وہ مرمت کا خرچ دیوار کی قیمت کا خرچ میں اس کا حصہ واپس لوٹا دے۔ اور اگر شریکِ آخر غیر بانی یہ کہہ دے کہ میں اس بنی ہوئی دیوار سے فائدہ نہ اٹھاؤں گا، تو اس مسئلہ میں بھی ایک قول یہ ہے کہ بانی پھر رجوع نہیں کرے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ بہر صورت بانی رجوع کرے گا۔ (جامع الفصولین، ملخصاً)

حائط لا يقسم أساسه فإن كان الحائط يحتمل القسمة ويبني كل واحد في نصيبه السترة لم يجبر وإلا أجبر وكذا كل ما لا يقسم كحمام وخان وطاحون وتمامه في متفرقات قضاء البحر والعيني والأشباه (در مع التنوير)

مطلب في الحائط إذا خرب وطلب أحد الشريكين قسمته أو تعميره

(قوله: فإن كان الحائط يحتمل القسمة) أي يحتمل أساسه القسمة، بأن كان عريضا.

وفي المسألة تفصيل؛ لأنه إما أن يكون عليه حمولة أو لا، ففي الثاني إن طلب أحدهما القسمة وأبى الآخر فقبل لا يجبر مطلقا، وقيل: يجبر لو عرصته عريضة، به يفتى وإن طلب أحدهما البناء لا القسمة، فلو عريضة لا يجبر الآبي، ولو غير عريضة، قيل لا يجبر أيضا، وقيل يجبر وهو الأشبه، وإن بنى أحدهما قيل لا يرجع لو عريضة؛ لأنه غير مضطر فيه وفي الأول وهو ما إذا كان عليه حمولة، فإما أن تكون الحمولة لهما أو لأحدهما، فإن كانت لهما فإن طلب أحدهما قسمة عرصة الحائط لا يجبر الآخر ولو عريضة إذ لكل

منهما حق في كامل العرصة وهو وضع الجذوع على جميع الحائط، وإن طلب أحدهما البناء، قيل لا يجبر الآبي لو عريضة، وقيل مطلقا، وقيل يجبر مطلقا، وبه يفتى إذ في عدم الجبر تعطيل حق شريكه، وهو وضع الجذوع على جميع الحائط، ولو بنى بلا إذن، قيل: لو عريضة لا يرجع وقيل يرجع، وهو الصحيح؛ لأنه مضطر كما لو كانت غير عريضة، لكن مر أن الفتوى على أن شريكه يجبر على البناء ولا اضطرار فيما يجبر عليه كما مر تحقيقه، فينبغي أن يفتى بأنه متبرع، وإن كانت الحمولة لأحدهما وطلب صاحبها القسمة يجبر الآبي لو عريضة وهو الصحيح وبه يفتى؛ ولو أراد ذو الحمولة البناء وأبى الآخر فالصحيح أنه يجبر ولو بنى فالصحيح أنه يرجع لما مر أنه مضطر، ولو بناه الآخر والعرصة عريضة فهو متبرع، ثم في كل موضع لم يكن الباني متبرعا كان له منع صاحبه من الانتفاع إلى أن يرد عليه ما أنفق أو قيمة البناء على ما مر؛ فلو قال صاحبه أنا لا أتمتع بالمبني، قيل لا يرجع الباني، وقيل يرجع. اهـ. جامع الفصولين ملخصا (رد المحتار: ١٣/ ٣٦٢-٣٦٣)



شعبۂ تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر؛ سے تکمیل کرنے والے طلبہ کے سندی مقالات

(۱) پرویزی جماعت اوراس کے بانی غلام احمد پرویز- مفتی ہاشم مانگرولی۔

(۲) مسائل زلۃ القاری۔ -مفتی اکرم سوجتروی، مفتی محسن ماتروی۔

(۳) مسائل مزارعت۔ -مفتی ساجد بورسدی۔

(۴) احکام الترتیب۔ -مفتی ابرارالحق آنکلاوی، مفتی احمد ہرن گامی۔

(۵) احکام الوالد۔ -مفتی طلحہ ایم۔پی۔۔مفتی ارقم احمدآبادی۔

(۶) احکام الام۔ -مفتی اظہرالدین پنجابی۔مفتی طلحہ چھوٹاادیپوری۔

(۷) احکام الہبۃ۔ -مفتی محمد صدیق بن فیصل کڈی۔

(۸) احکام الوقف۔ -مفتی فیضان بن سلیم مَہُوا۔

(۹) اجارہ اوراس کی جدید صورتوں کے احکام۔ -مفتی زید احمدآبادی۔

(۱۰) القول المختار فی مسائل القدوری والاختیار۔ -مفتی بہاءالدین دہلوی۔

(۱۱) عقودِ معاوضہ میں تعلیق وشرط کے احکام ومسائل -مفتی سعید بن محمد سارودی۔

(۱۲) استحسان، حقیقت، ارکان، اقسام۔ -مفتی زبیر بن قاسم سید کولہاپوری۔

(۱۳) مطالب شامی، کتاب الطہارۃ۔ -مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی۔

(۱۴) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، اول -مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی۔

(۱۵) مطالب شامی، کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم -مفتی نورالحق بن شبیر دوحدی۔

(۱۶) مطالب شامی، کتاب البیوع، اول -مفتی زبیر بن اقبال آمودی۔

(۱۷) مطالب شامی، کتاب الحج۔ -مفتی عمر بن اقبال بڑودوی۔

مفتی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی۔

(۱۸) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، دوم	-مفتی انس احمد آبادی، مفتی فیصل احمد آبادی، مفتی حفظ الرحمن آچھودی
(۱۹) مطالب شامی کتاب النکاح۔	-مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی۔
(۲۰) مطالب شامی، کتاب الطلاق، اول۔	مفتی سعد کھمباتی، مفتی عبید اللہ مانگرولی، مفتی عادل آچھودی۔
(۲۱) مطالب شامی، کتاب الطلاق ۲، العتاق	-مفتی اسلم سارودی مفتی صفوان سارودی
(۲۲) مطالب شامی، کتاب الأیمان	-مفتی حذیفہ دہیگامی مفتی عبد الرزاق ناپاوی مفتی عبد واجد ناپاوی مفتی سلمان کالولوی
(۲۳) مطالب شامی، کتاب الحدود، کتاب الجہاد	-مفتی سلمان کالولوی مفتی مذکر کڈی مفتی مصدق احمد آبادی
(۲۴) مطالب شامی، کتاب الجہاد ۲، کتاب الشرکۃ	-مفتی ادریس مانگرولی مفتی رضوان کالولوی مفتی منیز جمبوسری
